Parallelen.

Vom

griechiſchen und modernen Genius.

Nur Fragmente.

UNIV.
LIPS.

Von

Friedrich Bouterwek.

Variis florentia limina ſertis. —

Göttingen,
bey Johann Chriſtian Dieterich,
1791.

An Vater Gleim.

Du wollteſt es, und ſieh! es flammt
Ein Flämmchen, das mir Herz und Geiſt
Im Stillen lange wärmt und hellt,
Scheu dämmernd in's Gedankenreich.
O Vater, wird der Sucher nicht
Bey dieſem Flämmchen beſſer ſehn,
So lodr' es unbemerkt für dich
Auf dem Altar der Dankbarkeit!

Vom

griechiſchen und modernen Genius.

I.

— Was die Natur zur ſchönſten Ausbildung aller Kräfte des Menſchen vorbereiten konnte, hatte ſie vorbereitet in Griechenland. Was der Menſch von Kräften und Gaben bedarf, die Schönheit des Himmels und der Erde zu benutzen, wurde ihm hier angebohren. Die glücklichſte Erziehung, die dem Genie werden kann, die Erziehung der Freyheit, ward ihm hier. Müßten wir nicht ſagen, wenn unſre Kurzſichtigkeit die Plane des Schickſals ergründen könnte, es ſey ein rechtes Meiſterſtück ſeiner Fügungen, daß das herrliche Kleinod der

Menschheit, die Kunst, von Griechenland aus zu dem übrigen Europa kam? —

Was ihr auch immer rühmen mögt von dem Kunstfleiß der alten Phönizier und Aegyptier, was immer diese und andre Nationen, jede nach ihrer Sinnesart und ihrem Bedürfniß, in der Kunst Großes geleistet haben; es fehlt aller ungriechischen Größe ein heiliges Etwas, das uns bey Allem, was griechischen Ursprungs ist, mit magischer Gewalt ergreift, das ohne Größe das Herz erhebt und die Größe verdoppelt. Wo ist nur ein Uebergang vom ägyptischen Memnon zum griechischen Apoll, von den ewigen Pyramiden zum zertrümmerten Parthenon? — So laßt doch die Asiater und Afrikaner ruhig im Besitz des Ruhms der ersten Erfindung! Unter griechischen Händen erhub sich die Kunst zuerst über Handwerkswitz und Rohkraft. Schönheit war es, was von nun an unzertrennlich schien von Kraft und Geist.

Das Schickſal, dem der Weltverbeſſerer vergebens ſeine geheimen Machinationen abzulauſchen ſucht, führte in Griechenland ein Volk, von der Natur geadelt, von patriarchaliſcher Fürſtenregierung zur feſſelloſeſten Republikenfreyheit. Das Schickſal führte dieſem Volke eine Religion zu, die, aller Dogmatik und Speculation feind, eine fröhliche Einbildungskraft zu ſpannen vermögte; und nie hat ein Volk mit ſolcher vorwaltenden Liebhaberey ſeinen Glauben poetiſirt.

Findeſt du Geiſtesnahrung im Beobachten der Spiele des Schickſals im Menſchen; lockt dich beſonders der Gang der ſchönen Kunſt und ihrer Schweſter der Poeſie; wo kannſt du mehr überraſcht werden durch lehrreiche Entdeckungen, als wenn du den griechiſchen Genius vergleichſt mit dem modernen? Von allen Seiten zuſammen gehalten alle Einwirkungen anders! Andre Sitten; andre Verfaſſungen; andre Religion! Unerſchöpflich

Menschheit, die Kunst, von Griechenland aus zu dem übrigen Europa kam? —

Was ihr auch immer rühmen mögt von dem Kunstfleiß der alten Phönizier und Aegyptier, was immer diese und andre Nationen, jede nach ihrer Sinnesart und ihrem Bedürfniß, in der Kunst Großes geleistet haben; es fehlt aller ungriechischen Größe ein heiliges Etwas, das uns bey Allem, was griechischen Ursprungs ist, mit magischer Gewalt ergreift, das ohne Größe das Herz erhebt und die Größe verdoppelt. Wo ist nur ein Uebergang vom ägyptischen Memnon zum griechischen Apoll, von den ewigen Pyramiden zum zertrümmerten Parthenon? — So laßt doch die Asiater und Afrikaner ruhig im Besitz des Ruhms der ersten Erfindung! Unter griechischen Händen erhub sich die Kunst zuerst über Handwerkswitz und Rohkraft. Schönheit war es, was von nun an unzertrennlich schien von Kraft und Geist.

Das Schickſal, dem der Weltverbeſſerer vergebens ſeine geheimen Machinationen abzulauſchen ſucht, führte in Griechenland ein Volk, von der Natur geadelt, von patriarchaliſcher Fürſtenregierung zur feſſelloſeſten Republikenfreyheit. Das Schickſal führte dieſem Volke eine Religion zu, die, aller Dogmatik und Speculation feind, eine fröhliche Einbildungskraft zu ſpannen vermögte; und nie hat ein Volk mit ſolcher vorwaltenden Liebhaberey ſeinen Glauben poetiſirt.

Findeſt du Geiſtesnahrung im Beobachten der Spiele des Schickſals im Menſchen; lockt dich beſonders der Gang der ſchönen Kunſt und ihrer Schweſter der Poeſie; wo kannſt du mehr überraſcht werden durch lehrreiche Entdeckungen, als wenn du den griechiſchen Genius vergleichſt mit dem modernen? Von allen Seiten zuſammen gehalten alle Einwirkungen anders! Andre Sitten; andre Verfaſſungen; andre Religion! Uner-

schöpflich ist die Quelle für den fühlenden Denker; nicht unnütz vielleicht, was ich in diesen Fragmenten nur von der Poesie räthsele und ahnde.

Die Poesie aller Zeiten und Völker hat etwas Gemeinschaftliches, so wie das menschliche Herz, ihr großes Wirkungsziel, im Ganzen sich immer und allenthalben gleich ist. Aber so wie ein Volk, das sich hinausschwingt über die Alltäglichkeit, einen auffallenden Nationalcharakter hat, so verlangt es auch von der Poesie und Kunst, die nach seinem Sinn ihm Liebe und Achtung abgewinnen will, den Wiederschein des Nationalen. Je heller dieser Wiederschein, desto sichrer die Wirkung, desto höher folglich der Werth des Gedichts und des Kunstwerks. Eher als die bildende Kunst kann sich vielleicht die Poesie eine gewisse Universalität erwerben, ohne ganz zu erschlaffen in ihrem Innern: sicherlich aber verliert sie so viel an

Kraft,

Kraft, als ſie an Dauer und Umfange gewinnt. Es iſt mit der Nationalität wie mit der Freundſchaft. Ein wohlgewandter, nach einem allgefälligen Schnitt von Anſtändigkeit und Ordnung pädagogiſch geformter Menſch wird die Grundpflichten des bürgerlichen Lebens nicht übertreten und unter dem Volke beliebt ſeyn, aber unfähig zu jeder großen Unternehmung wie zu jedem ſtarken und innigen Eindruck auf irgend ein Herz. Ein nationales Geiſtes- und Kunſtwerk wird der Kritik, die mit dem verjüngten Maasſtabe der Abſtraktion mißt, immer Blößen geben, ohne darum weniger vortrefflich zu ſeyn.

Wie nun? Wenn die griechiſche Poeſie zwar vollkommen menſchlich, aber durch und durch national wäre? Hätte dann wohl die Kritik eine lächerlichere Sünde begehen können, als wenn ſie aus den Schöpfungen des griechiſchen Genius einen äſthetiſchen Codex abſtrahirt hätte für alle Zeiten und Völker?

Und hat sie dieß nicht gethan? Ist sie nicht noch einen Schritt weiter in der Thorheit gegangen, als sie sich noch mehr an die griechische Theorie als an die griechischen Dichter hielt? Ist nicht die Quintessenz aller unsrer Aesthetiken Excerpt aus dem Aristoteles mit einer Verbrämung von Allgemeinheiten der menschlichen Natur ohne Rücksicht auf Zeiter und Volkssinn?

Nur denen, die lange im Stillen dasselbe fühlten, wag' ich meine Meinung mitzutheilen; und wage dennoch viel. Wer nie milde griechische Luft geathmet, nie der Triumphempfindung griechischer Freyheit genossen, nie eine griechische Phantasieenreligion geglaubt hat, der hat einen schweren Stand, wenn er lehren will, was griechischer Geist war. Aber rathen und ahnden ist hier so süß! Wenn uns auch nur von fern ein leiser Hauch aus jenen herrlichen Zeiten anweht, es ist so erquickend für Leib und Seele!

* * *

— Das

— Das Gedicht versteh' ich, sagt der Kunstrichter; drum kann ich's beurtheilen. Just als ob der einen Virtuosen beurtheilen könnte, der uns nichts zu sagen weiß, als daß der Virtuose alle Noten richtig weggespielt hat!

Wenn einer, der etwas vorstellen will, ein Dichterwerk beurtheilt nach der Künstlichkeit der Composition, und dann wirklich unter den Kennern etwas vorstellt; wenn ein Dilettant an einem wahren und warmen Abbilde der Natur die Wahrheit der Abbildung preißt ohne Sinn für die Wärme, und dann für einen ästhetischen Oberappellationsrath gilt; dann hat man's vor Augen, was für ein Unterschied ist zwischen griechischem Dichtergeist und modernem Kritikgeist. —

Bey einem Volke, das triumphiren will in Kunst und Poesie, muß die Vervollkommnung ausgehen von angebohrner, sich selbst ausbil-

ausbildender Sinnesfeinheit, nicht von Räsonnement und Theorie.

Jede durch Räsonnement nnd Theorie erworbne Fertigkeit ist nur eine mühselige Fertigkeit.

Im Zeitalter der barbarischen Vollkraft, wo der Verstand in unserm Europa ziemlich darnieder lag, war doch sicherlich das Herz schwungfähiger als jetzt im Zeitalter der Handwerkscultur und Industrie. Das ganze Mittelzeitalter hindurch zieht sich die herrschende Liebe für Helden- und Liebespoesie wie ein vielarmiger Strom von den Alpen bis an's Eismeer. Das war freylich eine wilde, unbändige Poesie, aber doch eine Nationalpoesie, paßlich für die damahlige Sinnesart, warm und lebendig. Armseliges Menschenglück, das fast immer nur halb ist! Kaum wurde es Tag in den Köpfen, so dorrten die Herzen aus und der Phantasie sanken die Flügel.

gel. Die Wissenschaften, Fremdlinge in unserm Klima, kamen über die Alpen, und classisch wurde für uns das Fremde. Mit der Handwerkscultur in unsren Städten ging die Pedanterey Hand in Hand. Dort Gilden und Zünfte, hier Facultäten. Der Handwerksgelehrte sollte die Grazien und Musen im Gefolge einer ganzen Götterwelt in Gegenden führen, wo man noch nie ihren Namen gehört hatte; und richtig lernte auch bald jeder Schulmeister sie kennen — dem Namen nach. Lange lange haben wir an dem Buchstaben der classischen Litteratur geklaubt, haben uns gewaltig groß damit bedünkt, daß wir so viel Vocabeln wußten; und am Ende, als einige bessere Köpfe den Geist der Alten auffaßten, wie klein ist ihre Zahl geblieben unter dem Heer von Litteratoren! Und wie kamen wir nun von der Barbarey zur Schönheit? Die Kritik mußte uns den Weg weisen. O der unnatürlichen Wegweiserin!

In

In Griechenland brachte man Meisterwerke hervor, eh man einmahl daran dachte, was Theorie für ein Ding sey. Schon Jahrhunderte lang hatte man gemahlt, gemeisselt und gedichtet, schon sank die Kunst von ihrer glänzendsten Höhe herab, als der Alleserklärer Aristoteles mit der ersten Poetik auftrat.

Aristoteles — haltet mir's zu Gute, Verehrer des gewaltigen Denkers, wenn ich seiner Poetik nicht gleichen Rang mit seinen übrigen Werken zutraue! — Aristoteles war selbst für sein helles Zeitalter an Geist und Kenntniß ein Wundermann. Die ganze Natur schien nur da zu seyn, um von ihm zergliedert zu werden. So viel eigne Beobachtungskraft mit so viel Methode, so viel Scharfsinn mit so viel Beharrlichkeit — ich zweifle, ob selbst Griechenland mehr Köpfe seiner Art hervorgebracht hat. Was irgend ein Gedächtniß fassen konnte, zu fassen; was

irgend

irgend ein Verstand ergründen konnte, zu ergründen, scheint ihm so sehr Bedürfniß gewesen zu seyn, daß in seinem Charakter wenigstens kein Einwurf gegen die Anekdote von seinem Tode liegt, er habe sich in den Euripus gestürzt, weil er nicht im Stande war, die Ebbe und Flut zu erklären. So ein Mann war gebohren zu schaffen und aufzuräumen in den Wissenschaften; aber warum schrieb er doch wohl eine Poetik?

Ein Auge, scharf von Natur, nachgeschärft durch Uebung, gesichert durch wiederhohlte Bestätigung seiner Beobachtungen, kann sich leicht vermessen, auch solche Dinge ergründen zu wollen, zu deren Ergründung noch etwas anders, als Verstand, gehört. Ja, wenn die Poesie eine physische Erscheinung oder auch nur ein simples Spiel der Ideen wäre, etwas daß sich leicht auffassen ließe in einen Begriff! Aber wie konnte der kalte Forscher, der Meister im Definiren, seine Definitionsmethode

mit

mit glücklichem Erfolg der zusammengesetztesten Thätigkeit der menschlichen Seele anpassen? Wie konnte er begreifen, was nur durch tiefes und inniges Gefühl begriffen wird? So ist es denn kein Wunder, daß er den Gesichtspunkt, aus dem wir Poesie und Kunst ansehen sollen, so schief angiebt. Kein Wort von den erquickenden Freuden der Sympathie; kein Wort von dem süßen und wohlthätigen Spannen der Seele. Der Denker Aristoteles nennt den einzigen Genuß, den Kunst und Poesie gewähren, das armselige Wohlgefallen an der Nachahmung und dem Nachgeahmten. So sagt er auch ganz ehrlich seine Meinung über das Wohlgefallen an Gemählden, deren nachgeahmte Objecte wir in der Wirklichkeit nicht kennen. Da, meint er, können wir kein Vergnügen empfinden, als über die überwundnen Schwierigkeiten der Kunst, oder über die hübschen Farben, oder — setzt er weislich hinzu — über etwas andres der Art. Ja, ehrwürdiger

Grüb-

Grübler, das andre der Art, das iſt's eben, was du ſuchteſt und nicht fandeſt. Deswegen gingeſt du irr gleich beym erſten Tritt in dieß Gebiet. Deswegen zogeſt du deine Kunſtregeln nicht aus dem Herzen des Menſchen und beſonders deines Volks, ſondern, wie ein rechter Naturforſcher, aus den vorhandenen Producten. Wie hätte dir's auch ſonſt in den Sinn kommen können, das Reich der Poeſie ſo enge zu vermarken? Du wäreſt nie auf den Begriff von Dichtkunſt gekommen, wenn es nicht vor dir Dichter gegeben hätte; Grund genug, warum du hätteſt davon ſchweigen ſollen. —

Gerade deswegen, weil die Griechen ſo wenig über Poeſie geſchwatzt und ſo viel darin gethan haben, waren ſie ein ächtpoetiſches Volk. Die Kritik war ihnen von der Natur in's Herz geſchrieben. Uns iſt ſie das nicht. Uns ſollte ſie von Rechtswegen nachhelfen, wo der Feuerſtrom des Enthuſiasmus über

Unvollkommenheiten wegrauscht, oder — vielleicht gar nicht nachhelfen, wo man über dem Wahren und Lebendigen das Unvollkommne vergißt; — aber es scheint doch, als wenn wir uns ohne Kritik nicht retten können vor Barbarey. Hans Sachs und Ziegler von Klipstein waren Genies so gut als Homer und Sophokles. Aber Shakespeare? — Als ob England nicht so gut als Frankreich fast anderthalb hundert Jahr in der Kultur voraus hätte vor Deutschland! Und Shakespear ist einzig in der ganzen Geschichte der Poesie; und Deutschland ist Jahrhundertelang vom Schicksal unbeschreiblich verwahrloset. —

Der civilisirte Nordländer wird alles durch den Verstand. Das liebliche Harmonienspiel des innern Sinns, die süßen Gaukeleyen der Phantasie, die leisen und innigen Bebungen des Herzens, stehn im Widerspruch mit seinen natürlich-starren Nerven und mit dem Frost der Natur in der größern Hälfte des Jahrs.

Nur

Nur der hohe Thatensinn in den Zeiten der markvollen Menschlichkeit konnte in diesem Klima der Einbildungskraft eine Elastizität geben, die den Geist weckte zum schlichten Ausdruck der einfachen Gefühle von Mannskraft und Liebe. Jetzt sind wir durch Studium gebildet. Ohne Vergleich weiter ausgedehnt ist unser Ideenbezirk. Manche Verhältnisse empfinden wir vielleicht noch feiner, als der Grieche. Aber Nationalverfeinerung, wo ist die? Wie klein ist der Theil des Volks, der, bey allem Sing und Sang in Schenken und Gelagen und mitunter auch am Klavier, über gemeine Barbarey hinaus ist? — Und immer wird man's unsrer Poesie ansehen, daß ihr Geburtsort war — die Studierstube.

— Wir sind verfeinert; o ja. Wir sind in allen Wissenschaften, wozu Fleiß und reiner Verstand gehört, weiter, als die Griechen; das hat keinen Zweifel. Wir haben Geistes-

werke voll Phantaſie und Empfindung eigner Art, die den Griechen unbekannt waren; das iſt auch gewiß. Aber, aber! — Wäre doch unſre Verfeinerung weniger auf Koſten der Natürlichkeit und des Menſchenſinns geglückt! Nicht das belebende Anſchauen der Natur; nicht das liebliche Einathmen der freyen Luft, nicht das Felſenthal und die Blumenwieſe, nicht die Nachtigall und der Bergſtrom, nicht das regſame Menſchenleben um uns her mit allen ſeinen Mannigfaltigkeiten an Geiſt, Sinn und Sitte, mit allen ſeinen Freuden und Leiden; — Bücher ſind unſre todten Lehrer von der Abc Schule bis zur Univerſität. Bücher der beſſern Art ſind es, die uns hinweiſen auf die Natur. Bücher machen uns bekannt mit Göttern und Halbgöttern, wenn uns unſre Welt nichts zeigt, als Altagsgeſichter. Wir leſen von Thaten, und ſehen keine. Wir lernen, was wir entdecken ſollen. Eine methodiſche halbchriſtliche Kunſttugend richtet das warme, ehrliche, unbefangne Menſchen-

gefühl

gefühl zu Grunde. Unſer Empfindungsgewebe iſt — laßt mich's ſo ſagen! — auf die abentheuerlichſte Art geflochten aus Bindfaden und Seide. Und ſo kömmt es, daß das Genie heutiger Zeit auch manchmahl Unſinn von ſich giebt; etwas Unerhörtes in Griechenland. Glück genug für uns, wenn Räſonnement in ſeiner lauterſten Geſtalt nur zur Hälfte wieder gut macht, was es, der ſchlichten Empfindung zum Hohn, verdorben hat. —

* * *

— Spaß und Ernſt waren von jeher zwey verſchiedene und, jedes in ſeiner Art, allgemein beliebte Dinge. Merkwürdig aber iſt's, daß dieß oder jenes Volk mehr Hang hat zu dem einen, als zu dem andern.

Bey den Griechen entſtand die komiſche Poeſie ſo früh, als die ernſthafte. Ariſtoteles ſagt uns bey der Gelegenheit, wo er des Margites, eines komiſchen Gedichts von Homer,

mer, erwähnt, daß es schon in den ältesten Zeiten in Griechenland dergleichen in Menge gegeben habe. Und wir haben davon so unvollkommene, so gut als gar keine Nachricht! Von den Tragikern besitzen wir noch so viel, und von den den Komikern so wenig! Wie ist das zu gegangen?

Menschen von warmen Herzen mögen herzlich gern lachen, aber Menschen von eiskalten Herzen mögen nichts als lachen. Komischer Witz verträgt sich mit lebhafter, nicht mit feuriger Imagination. So lesen wir von den Morgenländern, daß sie, bey aller Fülle von Genußkraft, in Gesellschaft sehr ernsthaft sind. — Wenn der moderne Europäer zwanzig Worte sagt, sagt der Türk kaum eins. Wenn jener sich mit Händen und Füßen abarbeitet, schlägt dieser die Beine unter und schmaucht stillschweigend seine Pfeife. Aber laßt es zum Handeln kommen; und der Mann, der so still saß, fährt von seinem Sitz auf

wie

wie eine verzehrende Flammie. Und so, wie die Lebhaftigkeit überhaupt, drängt sich bey feurigen Seelen auch die Lebhaftigkeit des Geistes inwärts hinein, und verwehrt das Auffassen der kleinen Dissonanzen, die Lachen erregen.

Komischer Witz ist das Erbtheil des civilisirten gemäßigten Nordens. Frankreich scheint gerade in dem Klima zu liegen, wo er am besten gedeiht. Weiter nördlich nimmt die Fähigkeit, witzig zu seyn, schon wieder ab, aber der Hang nach Witz scheint bis an den Pol zu herrschen. In unserm Deutschland kömmt ein mittelmäßiges komisches Geistesproduct weit leichter in allgemeinen Umlauf, als das vortrefflichste ernsthafte.

Der Nationalsinn der Griechen, schön zusammengebildet aus morgenländischer Feuerkraft und nordischer Kälte, war fröhlicher Jugendsinn, eben so sehr zum Feyerlichen geneigt, als unser Volkssinn zum Komischen.

Der Grieche mochte lieber lächeln als lachen. Seine zärteren Organen lehrten ihn mehr verborgne Schönheiten auffühlen und verarbeiten, als Unvollkommenheiten aufgreifen und sich daran weiden. Es ist merkwürdig, daß die Archonten die Komödie erst spät in öffentlichen Schuz nahmen, da man die Tragödie längst verehrt hatte als einen Theil des Gottesdienstes.

Sollen wir uns denn schämen, daß wir so gern lachen mögen? Behüte der Himmel! Laßt uns seyn, was wir sind! Laßt uns lachen aus Herzensgrunde, besonders zu einer Zeit, wo es so wenig zu bewundern giebt, wo die Handlungen der Menschen in ihren chinesischen Conventions- und Höflichkeitsschranken so artig neben einander hinlaufen, und außer dem Komischen so wenig Interesse haben.

Ungriechischer ist eben wegen des Nationalhangs zu Spaß und Witz keine neuere

Nation

Nation, als die Franzoſen, die ſo gern die Griechen der heutigen Welt heißen möchten. —

* * *

— „Ich habe den Homer in den Ueber„ſetzungen, die man mir als die beſten ge„rühmt hat, zu leſen verſucht. Manches „finde ich ſchön darin; aber ihn durchzuleſen? „Nein, bey dem ewigen Einerley, der Ge„dehnheit, dem Mangel an Intereſſe u. ſ. w.„ —

So ſagt der Mann von Geiſt, der aufgewachſen iſt unter moderner Litteratur. Noch mehr klagt er über Mangel an Intereſſe, wenn er ein griechiſches Trauerſpiel überſetzt leſen ſoll. Wie kömmt das?

Wer durch fleiſſiges Aufmerken und Ueben langſam gelernt hat ſich hinüber ahnden in griechiſche Sinnesart, und es wagt, ſich wenigſtens Viertelſtundenlang zu dünken ein Griechengenoß zu ſeyn; wer von dem magiſchen Reitz des griechiſchen Genius zur Ver-

götterung verführt ihm innig und mit voller Seele anhängt, der wird doch, wenn er ehrlich ist, gestehen, daß die Werke des neuern Genies mehr frappiren. Wie kömmt das?

War Shakespeare mehr Liebling der Natur, als Sophokles? War er's minder? Kannte einer von beiden das menschliche Herz und sein Volk weniger, als der andre? — Und doch, welch ein tiefgegründeter Unterschied im Charakter beider!

Hab' ich recht oder unrecht? Es kömmt mir so vor, als hielten wir civilisirten Regelmenschen uns an das Seltsame und Zugespitzte, weil es uns an innerer Wärme fehlt; und dieß Seltsame und Zugespitzte, der Grund des Frappanten, ist in der griechischen Poesie nicht zu finden.

Der warme, zartfühlende Grieche, in dessen Seele die schöne würkliche Natur, so wie sie ihn umgab, sich durch sich selbst lieb und gefällig abprägte; der Grieche, der Alles

was er sah, seine eigne griechische Welt besonders, mit poetischem Blick ansah; der Poesie genießen konnte, ohne Verse zu hören; der Grieche verlangte, um von der Kunst gerührt und angezogen zu werden, nichts als ein wahres und warmes Abbild der Natur. Mehr als aller Aufwand von Dekoration galt ihm das einfache Bild. Dieses Bild verschönerte sich in seiner Phantasie mehr, als aller Schmukfleiß des Künstlers es hätte verschönern können. Er freute sich nicht der Manier, sondern der Empfindung. — Für uns liegt die Natur, so wie sie ist, in dürrer, kalter Altäglichkeit da. Es ist kein poetisches Licht in uns, um den Nebel von gemeiner, grober Sinnlichkeit zu zerstreuen. Wenn uns auch die Hälfte des Jahrs hindurch die üppige Frühlingsluft fehlt; *) wenn gleich

*) Wer Lust hat sich belehren zu lassen, daß das Klima von Griechenland, genau besehn, nicht viel besser ist und war, als das Klima von Schwe-

gleich keine Oelbäume und Palmen, keine Lorbeeren und Myrten wachsen auf unserm Boden; unsre Natur, selbst unsre deutsche Natur, ist göttlich für ein Herz, das sie fühlen kann. Oder sind unsre duftenden Blumenwiesen im Junius nicht lieblich genug? Rauschen und wogen unsre Ströme nicht so herrlich und mächtig als der Peneus und Eurotas? Murmeln unsre Bäche durch wilde Rosen und Haselgesträuch minder, einladend als in Griechenland? Kannst du dich in einem deutschen Eichenwalde nicht hinträumen unter die Eiche des Zeus in Dodona? — O unsre Natur ist wohl schön; aber das Volk weiß nichts davon. Gegen Ein warmes Herz, das sich ersättigt in ihrem Anschauen, gehen Hunderte und Tausende vorüber, die an einer Land-

Schweden, der lese *Recherches sur les Grecs par Mr. de Pauw*, ein Buch worin allerley sinnreiche Curiositäten stehn von Leuten, die einmal in Griechenland gelebt haben; nur — Schade! — fast nichts von Griechen.

Landſchaft nichts ſehen, als ob ſie beſſer zum Ackerbau taugt oder zur Viehweide, die den prächtigſten Wald mit Förſteraugen berechnen, und an dem Bergſtrom nichts mehr bedäuren, als daß er zur Schiffahrt nicht taugt. Solchen Herzen beyzukommen koſtet Künſte. Das Salz des Witzes muß die phlegmatiſchen Phantaſien aufbeizen, eh ſie ſich regen. Eine überraſchende Ideencombination muß die Seelen zur Empfänglichkeit wecken. Das Frappante muß das Schöne einleiten.

Die griechiſche Poeſie — da liegt der Stein des Anſtoßes — iſt uns zu ſimpel in eben dem Grade, wie die unſrige den Griechen zu raffinirt ſeyn würde. Was liegt uns am ſchönen Kolorit, wenn wir nicht den Pinſelſtrich ſehen? — —

Darum iſt das ſcharfſinnige Zerfaſern der Empfindungen, das wir in unſern Trauerſpielen verlangen, in keinem griechiſchen Trauerſpiel zu finden. Ihre Leidenſchafts-

mahle-

mahlerey ist so simpel, als die Leidenschaften selbst sind in gutartigen durch keine Philosophie und Unphilosophie verarbeiteten Herzen. Alle ihre Charakterzeichnungen haben etwas Rundes und Volles.

Warme und schöne Sprache der Empfindung, das war's allein, was der Grieche von seinem Dichter verlangte.

Wenn die Bestimmung aller Kunst und Poesie, wie ich's meine, dahin geht, unsre Seele in einen schönen Schwung zu setzen, so kann man recht eigentlich sagen, daß jede griechische Dichtungsart ihre eigne Schwungempfindung habe. Denkt euch nur unter Empfindung nicht immer Melancholie und Schwermuth! Heitres Phantasienspiel ist auch Herzensgenuß. So giebt uns die Epopöe, Tragödie und pindarische Ode, jede einen verschiednen hohen und kühnen, so das anakreontische Lied einen lieblich-fröhlichen, so das theokritische Idyll den lieblich-reinsten,

so

ſo das Epigram den leiſeſten und gefälligſten Schwung. Aber das zarte Beben des griechiſchen Epigrammenſinns faßt unſer Sinn nicht. Wir kennen nur komiſche Epigrammen, und auch dieſe wirken nicht auf die Meiſten, wenn ſie nicht beißen wie Höllenſtein. Vollends was bey den Franzoſen Poeſie heißt, ein witziges Gedankchen, wie eine Nadelſpitze, die man gegen die Sonne hält, ſchimmern laſſen nach allen Seiten, hieß nicht ſo in Griechenland.

Es iſt ſo etwas unbeſchreiblich Abſichtloſes in der griechiſchen Poeſie! Man ſieht nie, daß ſie es auf unſer Herz anlegt. Sie zieht uns in ihre Feſſeln wie ein unſchuldiges Mädchen. — Unſre Poeſie (und nicht nur die neuere, ſchon vor allen Dingen die römiſche) iſt eine Kokette, die bey aller Schönheit misfällt durch Gefallſucht. Den modernen Genius hört man gehen. Der griechiſche Genius kömmt, wie ſich's für einen Geiſt ziemt, leiſe in ſeiner Kraft.

Man

Man könnte denken, daß an dem raffinirten Wesen, besonders in unsern Trauerspielen, die Philosophie Schuld sey, die ihre Hand jetzt in Alles steckt. Das ist's nicht. Die Griechen philosophiren in ihren Tragödien öfter; Euripides zu oft; aber sie philosophiren anders als wir. Einfache Denksprüche, zu Nutzen und Frommen des Volks, nebenher angebracht, meist ganz populär, trivial würden wir sagen — das ist ihre Theaterphilosophie. Wir ersetzen den Mangel der simpeln Eindringlichkeit durch Sophismen, lassen unsre Helden und Heldinnen über sich selbst räsonniren und ihre Gefühle berechnen und wägen. —

Philosophische Poesie ist den Griechen wohl Etwas. Leuchtende Funken von Lebensgefühl, wie es sich formt durch unverschrobene Betrachtung der menschlichen Dinge, sind die Denksprüche des Theognis. Aber ob Popische Essays ihnen wohl für Gedichte gegolten haben würden? Ich zweifle.

Kopf und Herz im Bunde vereinigt Wahrheit mit Begeiſterung; aber das Herz, das gern räſonnirt, mag es jemahls ſyſtematiſiren? Leicht und lebendig oder ſtark und raſch hinfliegende Gedanken, mehr von der Phantaſie als vom Verſtande gereihet; Gedanken die uns ſpannen und wärmen; die mögen im poetiſchen Erguß ihr Glück bey andern Herzen verſuchen; aber Gedichte in Paragraphen, ſind das Gedichte? —

Wenn die griechiſchen Trauerſpiele für unſre Menſchen ſo wenig Intereſſe haben, ſo liegt das großentheils an den Forderungen, die man mit dem Wort Intereſſe verknüpft.

Es giebt zweyerley Intereſſe, ein Intereſſe der Sympathie und ein Intereſſe der Neugier. Jenem liegt an Situationen, dieſem an Ueberraſchung und Intrigue; jenes verlangt nur ächte Abdrücke des Wahren und

Lebendigen, dieſes Einfaſſung und Schmuck; jenes begnügt ſich, den Dichter oder ſeine handelnden Perſonen im Gang ihrer Empfindung Schritt vor Schritt zu begleiten; dieſes genießt der Erwartung ſtatt des Erwarteten; jenes freut ſich der Wahrheit, dieſes der Wendung des Gedankens; und da doch Mitempfindung die Menſchheit und Neugier die Kinder und alten Weiber auszeichnet, ſo mag jenes das Intereſſe der Menſchheit, dieſes das Alteweiber- oder Kindereintereſſe heiſſen.

Wer nicht glauben will, daß das Kindereintereſſe das eigentliche moderne Intereſſe iſt, der merke doch nur einmal auf die gangbaren Urtheile über irgend ein beliebtes Geiſteswerk. „Das iſt der Mann! Der weiß „die Erwartung von einem Ende des Buchs „bis zum andern zu ſpannen. — Immer „kömmt's anders, als man denkt.„ — Ihr Armen! Und wenn ihr nun wißt, wie es kömmt, was habt ihr dann noch? —

Der

Der Grieche wußte den Inhalt ſeiner Schauſpiele immer vorher, und wo er ihn nicht wußte, half ihm der Prolog. In der Ilias fand er keine Begebenheit, die er nicht als Kind hatte erzählen hören. Aber vor ſich zu ſehen die Situation, ſie lebendig vergegenwärtigt fühlen in ſeinem Innern, das war der erwünſchte Genuß, den die Kunſt ihm gab; und darum — ward er nicht ſatt beym erſten Koſten.

Erfüllt von griechiſchem Geiſt ereiferte ſich unſer Leſſing gegen das Haſchen nach Intrigue im Schauſpiel zur Ehrenrettung der Prologen ſeines Euripides. Seine allgeachtete Stimme wirkte dasmal gar nichts; wie billig. Wir ſind nun einmal keine Griechen und werden nie Griechen werden. Das Frappante, die Intrigue, ſind für unſern Gaumen nothwendiges Gewürz. Jedes Zeitalter will bedient ſeyn nach ſeiner Weiſe. Mancher mittelmäßige Schriftſteller verdankt dem Kin-

derintereſſe ſeine Celebrität; aber Leſſing that doch recht wohl, daß er ſelbſt ſeine Schauſpiele durch Intrigue und ſcharfe Charakterliniamente hob. Ob's uns Ehre macht, daß wir die griechiſche nakte Grazie zu nakt finden, iſt eine andre Frage. Genug, wer dichtet und ſchreibt, der dichte und ſchreibe nicht für die Vorwelt, ſondern für Menſchen, die noch hören und leſen. —

Im Vorbeygehen! Wo iſt die Verwickelung und Intrigue bey einem Gemählde? — Und Gemählde haben doch auch Intereſſe! — Vt pictura poëſis. —

II.

Menſchenſinn, Tiefgefühl für das Eigentliche unſrer Natur, das bey allen Einwirkungen des Himmelsſtrichs und der Lebensweiſe allenthalben daſſelbe bleibt, wenn Sophiſterey und Regelzwang nicht das Herz ſamt dem Verſtande verdrehen; Menſchenſinn, der Grund des Menſchenverſtandes, iſt das Erſte und Herrlichſte für uns arme Zöglinge des Schickſals. Wer ihn hat, der mag Einen Gott glauben oder hundert Götter, mag glücklich ſeyn oder unglücklich, er wird nie verfallen, nie das edle Gepräge ſeiner ſelbſt verlieren, und uns lieb bleiben auch auf Abwegen. Eine Fülle von Menſchenſinn iſt es, wodurch die griechiſche Poeſie jedes Herz an ſich zieht, das Afterweisheit und Wisserey noch nicht verrammelt haben gegen jeden ehrlichen Eindruck.

Was iſt der wahre Standpunkt des Menſchen? — Entſchlagt euch einmal, wenn's gehn will, aller Metaphyſik und Theologie! Ueberlaßt euch zwanglos dem Haupteindruck, den das Leben auf euch macht mit ſeinem Gewirr von Leid und Freude! Jetzt wie ein Halbgott groß und herrlich, jetzt wie niedergetreten in den Staub, ein Spiel von Wind und Wetter, reich und arm in wenig Minuten, fröhlich und troſtlos, thöricht und weiſe, umringt von einer Unendlichkeit des Schönen und Guten, und alles Schöne und Gute ſo vergänglich, — das iſt ja wohl der Menſch aller Zeiten und Völker? Unbeſtand der menſchlichen Dinge, dieſe Urwahrheit, nicht demonſtrirt, nicht kalt gedacht, ſondern verſchmolzen in ein unauslöſchliches, allwaltendes Gefühl, traulich und innig immer wiederhohlt, als ob ſich's nicht genugſam ausdrücken ließe, das iſt ein Hauptzug der griechiſchen Dichter. Die armen Sterblichen; die beweinenswerthen Sterblichen, (δειλοι, οἱ ζω-

ὀτζυροι) das ſind unſre gangbaren Titel beym Homer, Heſiod und bey den Tragikern. Pindar ſelbſt ruft ſeinen Siegern den Wandel des Glücks zu.

Alſo Hypochonderie wäre die beliebteſte Empfindung der Griechen? — Meint ihr? Lieben Freunde, wann ſprach ſchon die Hypochonderie in ſo geſetztem, ruhigem Ton? Selten oder nie ſtürmt der Grieche auf gegen Natur und Schickſal. Lächelnd erträgt er das unvermeidliche Loos. Keine Wolke der Melancholie verdunkelt ſeine Ausſicht in das Reich des Großen und Schönen. Innig wie er das Uebel empfand, empfand er das Gute, fühlte ſich hochglücklich in ſeiner Kraft, pflükte mit ſchwärmeriſcher Dankbarkeit jede Blume der Freude, und phantaſirte ſich im Genuß der unendlichen Harmonien des Alls im Großen und Kleinen, in ſich und um ſich, hinauf zum Gipfel der menſchlichen Seligkeit.

Heitre, lebendige Herzlichkeit, das ist griechischer Geist. Wenn dein Sinn zur Schwermuth gestimmt ist, so schlag nicht deinen Homer auf. Ossian und Klopstock giebt dir bessere Nahrung. Aber wenn es still und hell ist in dir, wie an einem blauen Sommermorgen, wenn du willig bist zur reinen Mitempfindung jeder Art, dann kehre dein Geist ein bey den Erzvätern der Fabelwelt, kämpfe mit Hektor und Achill, sinne auf Rath mit dem Dulder Odysseus, weine mit dem unglücklichen Hause des Oedipus, steig' empor zum Olymp, und erheb' ein unendliches Gelächter mit allen seligen Göttern! *)

Ossianische Thränenfreude ist nur da zu Haus, wo Schnee und feuchte Luft die Brust beklemmen.

Im Pallaste Menelaus des Reichen und Tapfern erkundigt sich der verständige Jüngling

*) Ἄσβεστος δ' ἄρ' ἐνῶρτο γέλως μακάρεσσι θεοῖσιν.

ling Telemachus mit Thränen nach ſeinem verlohrnen Vater. „Wär' er nur hier, — „ruft Menelaus — der Mann, der ſo viel „gethan und geduldet hat für mich! Aus „Ithaka ſollt' er mir herziehen in mein Land, „mit Weib und Kind und aller Habe. Da „wollt' ich ihm eine von meinen Städten „ſchenken, daß er darin wohnte, und oft „wollten wir einander beſuchen in Lieb' und „Fröhlichkeit, und nichts als der Tod ſollte „uns trennen.„ — Ergriffen vom Mitgefühl weint die ſchöne Helena und Menelaus ſelbſt weint und Telemach weint und Piſiſtratus, der wackere Sohn Neſtors. Aber wie ſie ſich ſatt geweint haben, räth der Held Menelaus wohlmeinentlich an, ſich der böſen Gedanken zu entſchlagen. Munter geht's wieder an Schmaus und Trank. Aber die kluge Helena ſchleicht ſich davon und miſcht heimlich eine ſeltne, wunderkräftige Spezerey unter den Wein. Wer die gekoſtet hatte, der hätte nicht mehr weinen können und wenn

ihm Vater und Mutter gestorben und seine leiblichen Brüder vor seinen Augen erschlagen wären. *)

Philosophische Charaktere, die uns so sehr anziehen, waren verbannt aus der griechischen Dichterwelt. Reine Wallungen ohne Schmuck und Parade verlangte man vom Trauerspiel wie vom Heldengedicht. Die philosophische Poesie war ein Ding für sich. Das können auch Heroen philosophiren? Was heißt 's am Ende, einen Herkules sich herumschlagen lassen mit kasuistischen Zweifeln? Was der vollkräftige Mensch will, das will er. Sein Herz sagt ihm in der allverständlichsten Sprache, was er recht macht oder unrecht. Zum Nachdenken über sich hat er so wenig Zeit als Lust.

Warum, fragt Einer, ist im Homer kein einziger Zug von Großmuth? Simple Antwort.

*) Odyss. λ. 219.

wort. Weil in der Reihe der Begebenheiten, die Homer nicht erfand, sondern der Sage gemäß erzählte, keine Veranlassung dazu war. Ueberhaupt ist Verzichtthun auf Rache der rohen menschlichen Natur nicht eigen, ist vielmehr das Einzige was die Moralität gewonnen hat durch die Verfeinerung. Der Heroe liebt seine Freunde und haßt seine Feinde; aber wenn er diesen nicht vergiebt, so stirbt er für jene. Vielfach ist die schöne Seite des menschlichen Herzens.

Sündlich gehn die moralisirenden Kritiker Homers um mit dem Charakter seines Achilles. War der feurige Trotzkopf ein halsstarriger Bösewicht, der seine bedrängten Landsleute aufopferte seiner Privatrache? Nicht doch. Es galt hier gar nicht für's Vaterland; einzig für Agamemnons Ehre. *) Welcher christlich-billige Mensch wird aber verlangen, daß ein Mann sich aufopfere für die Ehre des

*) Iliad. α. 152.

des Mannes, der ihn beschimpft? — Aber ein Wütrich war doch Achill, als er das schreckliche Gemetzel anstellte unter den fliehenden Trojanern, die sich gar nicht mehr wehrten! War er das? Fragt zuvor: Warum wütete er so? Aus Tigerlust? — „Vorher, sagt er selbst, nahm ich Manchen lebendig gefangen, aber nun soll sterben, was ich erreichen kann. Ist doch Patroklus erlegt!„ *) — Als Priester fühlt sich der wilde Jüngling und schlachtet Opfer dem Schatten seines Freundes. Sein Glaube begünstigte den Rachedurst des verzweifelten Herzens. Fürchterlich ist sein Inneres zerrissen. Er fühlt nichts, er denkt nichts als seinen Patroklus.

Um ihn her versammleten sich die Häupter des Heeres,
Nöthigend ihn zum Mahl. Er aber verbat es und seufzte:

Ließen!

*) Iliad. φ. 99.

Lieben! Ich bitt' euch! Wollt ihr mir irgend Liebes erweiſen,
O ſo laßt mich, und nöthigt mich nicht, mit Speiſ' und Getränke
Jetzt mein Herz zu erſättigen. Ach! Ich fühl' es zu bitter.
Laßt mich ſo, bis die Sonne ſich neigt! Ich will es verhalten.

Alſo ſprach er, und wandte von ſich die übrigen Fürſten,
Aber es blieben die beiden Atriden, der weiſe Odyſſeus,
Neſtor, Idomeneus und der Roſſebändiger Phönix,
Mannigfaltig bemüht zu ergötzen den Trauernden, aber
Er ergötzte ſich nicht bevor's zum blutigen Kampf ging.
Voll Erinnrungen fuhr er oft auf wehklagend, und ſagte:

Ja! Sonſt pflegteſt du ſelbſt noch wohl, du erſter der Freunde
Hier im Zelte für mich ein köſtliches Mahl zu bereiten,

Willig

Willig und frisch, so oft die Achäer sich rasch anschickten,
Thränen-lockenden Streit den rüstigen Troern zu bieten.
Aber nun liegst du da! Erschlagen! Was hilft mir die Speise,
Was der Trank, so viel ich auch habe? Du fehlst mir bey Allem. *)

Und als es Nacht wird, und Alles zur Ruhe geht, wie er da rastlos sitzt unter seinen Myrmidoniern am Ufer des Meeres, schweigend und seufzend! **) Kaum erliegt sein Schmerz dem Druck der Natur, so erscheint ihm schon der Geist des Patroklus im Traum:

Gieb mir noch einmal die Hand! Sieh diese Thränen! Denn nimmer
Kehr ich wieder, wenn meine Leiche die Flamme verzehrt hat.
Nimmer werden wir wieder gesondert von unsern Genossen
Neben

*) Iliad. v. 303.
**) Iliad. ψ. 58.

Neben einander ſitzend einander berathen. Das Schickſal,
Das die Tage der Sterblichen lenkt, es hat es verboten.
Auch dich heißt es, und bald, mein götterhoher Achilleus,
Sinken vor den Mauren der wagenrüſtigen Troer.
Drum vernimm, was ich ſag', und hör' es willigen Herzens!
Laß nicht meine Gebeine getrennt von den deinen begraben! *)

So, lieben Freunde, wird in der Bruſt des Heroen jede Empfindung zum verzehrenden Feuer; aber ſolch ein Feuer kann auch wärmen!

Idealiſche und doch philoſophicloſe Seelenſchönheit giebt uns Euripides zu fühlen in ſeinem Hippolyt. Und eigentliche Großmuth und Aufopferung, fehlte die in der griechiſchen Fabel? O Kaſtor und Pollux! Alceſtis! Antigone! —

Nir-

*) Ebendaſelbſt v. 75.

Nirgends, außer auf dem Schlachtfelde, ist Homer lieber als im häuslichen Leben, dem schönsten Freudenkreis aller besseren Menschen. Nicht nur die ganze Odyssee ist ein heroisches Familiengemählde; selbst in der Ilias entgeht dem guten Heldensänger keine Gelegenheit bald zu Scenen bald zu Beyspielen von Häuslichkeit. Da strömt sein ganzes Herz aus. Wer nichts fühlt bey Hektors Thaten, der weint bey seinem Abschied von Andromache. Wer kann es aushalten, wenn eben diese Andromache, wie Hektors Leiche gebracht wird, mitten im Jammer ihren kleinen Astyanax anblickt und von dem Zustande der Waisen spricht:

Allverlassen sind im Waisenstande die Kleinen.
Alles ist aus mit ihnen. Sie müssen bitterlich weinen.
Dürftig wandert der Kleine zu seines Vaters Genossen,
Zupft den einen leise beim Rock, den andern beim Mantel;

Dann

Dann reicht einer ihm wohl mitleidig ſo eben den Becher,
Netzt ihm wohl die Lippen, und netzt ihm nimmer den Gaumen. *)

Wie an dem Felſenſinn Achills alle Künſte der Beredſamkeit ſcheitern, macht der alte Phönix den letzten Verſuch und erinnert ihn an ſeine Kinderjahre:

— Da mochteſt du nimmer mit Andern
Hin zum Mahle gehn und nichts zu Hauſe genießen,
Eh ich dich nicht zu mir auf meine Kniee genommen,
Fleiſch dir vorgeſchnitten und Wein zum Munde gehalten.
Oft haſt du mir den Rock auf der Bruſt mit Weine genäſſet,
Wenn du ſprudelteſt, wie die unartigen Kinder es pflegen. **)

Ein Zug, der Homers Ideen von der Heiligkeit des häuslichen Lebens in eben dem Grade

*) Iliad. x. 490.
**) Iliad. ι. 482.

Nirgends, außer auf dem Schlachtfelde, ist Homer lieber als im häuslichen Leben, dem schönsten Freudenkreis aller besseren Menschen. Nicht nur die ganze Odyssee ist ein heroisches Familiengemählde; selbst in der Ilias entgeht dem guten Heldensänger keine Gelegenheit bald zu Scenen bald zu Beyspielen von Häuslichkeit. Da strömt sein ganzes Herz aus. Wer nichts fühlt bey Hektors Thaten, der weint bey seinem Abschied von Andromache. Wer kann es aushalten, wenn eben diese Andromache, wie Hektors Leiche gebracht wird, mitten im Jammer ihren kleinen Astyanax anblickt und von dem Zustande der Waisen spricht:

Allverlassen sind im Waisenstande die Kleinen.
Alles ist aus mit ihnen. Sie müssen bitterlich weinen.
Dürftig wandert der Kleine zu seines Vaters Genossen,
Zupft den einen leise beim Rock, den andern beim Mantel;

Dann

Dann reicht einer ihm wohl mitleidig ſo eben den Becher,
Netzt ihm wohl die Lippen, und netzt ihm nimmer den Gaumen. *)

Wie an dem Felſenſinn Achills alle Künſte der Beredſamkeit ſcheitern, macht der alte Phönix den letzten Verſuch und erinnert ihn an ſeine Kinderjahre:

— Da mochteſt du nimmer mit Andern
Hin zum Mahle gehn und nichts zu Hauſe genießen,
Eh ich dich nicht zu mir auf meine Kniee genommen,
Fleiſch dir vorgeſchnitten und Wein zum Munde gehalten.
Oft haſt du mir den Rock auf der Bruſt mit Weine genäſſet,
Wenn du ſprudelteſt, wie die unartigen Kinder es pflegen. **)

Ein Zug, der Homers Ideen von der Heiligkeit des häuslichen Lebens in eben dem Grade

*) Iliad. x. 490.
**) Iliad. i. 482.

Grade beweiſet, wie er dem ſchulgerechten Kritiker als ein Fehler gegen den Plan erſcheint, iſt in der Odyſſee die öfter wiederhohlte Erzählung von der heimtückiſchen Ermordung Agamemnons durch ſein eigenes Weib in ſeinem eigenen Hauſe. Eh wir noch ein Wort von Odyſſeus hören, reden die Götter im Himmel von der greulichen That; faſt als könnte der wackere Homer ſich gar nicht darüber zufrieden geben.

Aber auch von andern Seiten ſpielt Homer gern auf das häusliche Leben an; denn er mag auch wohl einmal ſchalkhaft ſeyn. Wie Ulyß mit der Prinzeſſin Nauſikaa die Verabredung trifft, wann und wie er im Pallaſte ihres Vaters erſcheinen ſoll, giebt ſie ihm den Rath, anfangs nur vor dem Vater vorbeyzugehen und ſich geradezu an die Mutter zu wenden; wenn die ihm wohlwolle, ſo werde ſich das übrige ſchon finden. *)

So

*) Odyſſ. ζ. 310.

So wird es denn auch für ein ewiges Denkmal gelten, das Homer seinem Menschengefühl gesetzt hat, der Tod des edlen Dulders unter den Hausthieren, des Hundes Argos. Zeter würde man schreyen heutiger Zeit über die leidige Empfindeley, wenn ein Dichter den Hund seines Helden so wollte sterben lassen; aber seit Jahrtausenden fließen Thränen um Argos.

* * *

Viel und vielerley ist gesagt worden über die homerischen Epitheten. Wenn ich einmal weiß, daß das Meer salzig ist und die Schiffe schwarzgeschnäbelt sind, warum soll ich immer von neuem durch ein Beywort erinnert werden an die alte Idee? Eine ächt-moderne Frage; denn daß ein feinerer Sinn das Besondre jedes Dinges ergreift und in seiner Vorstellung nicht wieder trennen kann von dem Dinge selbst, davon weiß der nichts, der nie dem Wahren und Lebendigen, sondern immerdar dem Neuen nachjagt.

Bleibende Epitheten lieben alle griechischen Dichter. Im gefesselten Prometheus des Aeschylus wird alle Augenblick der Felsen genannt, an den der unselige Menschenfreund geschmiedet ist, und immer mit dem Beywort, der öde, der einsame Felsen (ἔρημος, ἀγειτων.)

* * * *

Aechter Menschensinn liebt die Natur wie sie ist, adelt das Unedle, aber vernünftelt und phantasirt es nicht weg aus der Reihe der Dinge, kennt nur das Hohe, nicht das Ueberspannte.

Den himmlischen Gang hochherziger Liebe kannte auch das Volk, dem Unkunde und Schwärmerey nur feinen Wollustsinn einräumt. Wißt ihr denn zu sagen, Meister in Israel, wo der Körper aufhört und die Seele anfängt? Ascetisch-pythagoräische Ueberheiligkeit der Empfindungen, ist das allein wirkliche Liebe? Mächtige Spannung, heroi-

scher

ſcher Schwung, innige Anhänglichkeit und freudige Aufopferung ſind zu allen Zeiten die goldnen Früchte der wahren Liebe und ihre untrügliche Kennzeichen geweſen. Ein Orpheus, Ein Leander könnten Griechenland retten von dem bekannten ſchmählichen Leumund.

Aber ſpäterhin verhinderte die ganze politiſche Lage des weiblichen Geſchlechts, der in jenem Klima nothwendige halborientaliſche Gynäceenzwang, in Griechenland die deutſchritterliche Ausbildung dieſes ſchönen Stoffs im menſchlichen Herzen. Manche reizende Blume der höhern Liebe mag geblüht haben einzeln und im Verborgenen, aber der phantaſievolle Hang des Volks zum Hohen und Schönen nahm eine andere Richtung. Ob es dabey gewann oder verlohr, wer mag's entſcheiden?

Es fehlt alſo für unſern Sinn der griechiſchen Poeſie die vollendete Schönheit einer

herrlichen Seite, aber für die Nation selbst, deren Natur- und Kunstschönheit von jeder andern Seite so vollendet war, fehlte sie nicht.

Homers Götter und Helden wissen nichts von idealischen Herzensfreuden. Der edle Odysseus legt sich mit preiswürdiger Kaltblütigkeit zu der edlen Göttin Kalypso auf's Bett. Sehr züchtig sind sie beide, aber ohne Umstände.

Geschmückt mit dem Gürtel der Venus, in der vollen Glorie der Schönheit, tritt die Himmelskönigin auf vor ihrem Gemahl, seinen Sinn zu bethören; nur um Urlaub zu nehmen, sagt sie listig, zu einer pflichtmäßigen Reise; Hausfrieden zu stiften zwischen dem alten Ocean und der Tethys. Den Wolkenversammler überläuft es warm. Er spricht die geflügelten Worte:

Dahin, Here, könntest du ja auch morgen noch reisen..
Lieber, komm! Laß uns im Bette der Liebe genießen!

Denn

Denn so hat der Sterblichen und der Unsterblichen Keine
Nie mein Herz mit süßumwallender Liebe gefesselt,
Als ich dich jetzt liebe, von süßem Sehnen gefangen. *)

Der schöne Paris hat sich in der Schlacht nicht zum besten gehalten. Venus rettet ihn aus dem Gedräng durch die Luft und setzt ihn nieder gerade im Zimmer seiner Helena. Seine Helena schimpft ihn weidlich aus, aber Paris antwortet zärtlich:

Schlag nicht, liebes Weibchen, mein Herz mit schmählichen Worten!
Jetzt hat mich Menelaos besiegt mit Hülfe der Götter,
Aber ich wieder auch ihn. Auch mir sind Götter zur Seite.
Eya! Laß uns jetzt im Bette der Liebe genießen!
Denn so hat die Liebe noch nie das Herz mir umzogen,

*) Iliad. z. 312.

Auch nicht damals, als ich zuerst vom lieblichen Sparta
Dich, mein Weibchen, auf Meer durchschneidendem Schiffe davontrug,
Und auf Kranae's Insel in Lieb' und Bette dich herzte,
Als ich jetzt dich liebe, von süßem Sehnen gefangen.
Sprach's und ging voran zum Bette. Da folgte die Gattin. *)

* * *

Wahrheit im Kleinen, das eigentliche Kolorit der Natur, kann nur der treffen, der schärfer als Andre in die Natur hineinblickt. Unsre Dichter nehmen's so genau nicht, wenn sie etwas Schönes sagen können. Veilchen und Rosen ließ schon so Mancher neben einander blühen, da sie doch der liebe Gott durch volle anderthalb Monat getrennt hat. Nie entwischt eine solche Nachlässigkeit einem Griechen. Homer sagt vom Schleier der Juno:

*) Iliad. v. 436.

Juno: er war weiß wie die Sonne; *) und wahrhaftig, die goldene Sonne iſt an heiteren Tagen nur des Morgens und Abends gelb.

* * *

— — Was wäre denn die Schwungempfindung der Ilias? Oder muß erſt noch ausgemacht werden, ob ein Gedicht dieſes Umfanges ſich an Eine Schwungempfindung zu halten braucht? Ich ſollte doch nicht denken; denn das Große muß ſo gut als das Kleine ein Ganzes ſeyn wenn es etwas Rechtes ſeyn will.

Heldengeiſt iſt die Schwungempfindung der Ilias von einem Ende zum andern. Das wußte der Held, der das Kleinodienkäſtchen des Darius beſtimmte, die Ilias hineinzulegen. **)

*) Iliad. ξ. 185.

**) Τὴν Ἰλιάδα τῆς πολεμικῆς ἀρετῆς ἐφόδιον καὶ νομίζων καὶ λέγων, sagt Plutarch im Alexander.

Wie wäre es nun möglich, daß unter uns, wo die lesende Menschenclasse mehr zum Nährstande als Wehrstande gehört, wo der Gelehrte von Schlachten und Kämpfen nie einen anschaulichen Begriff erhält, wo überdem, wenn ja ein Griechenkundiger zufälligerweise Soldat wäre, der Krieg gar ein anderes Ding ist, wie wäre es möglich daß da das allbewunderte Meisterstück der griechischen Poesie nur den zehnten Theil des Eindrucks machen könnte, den es machen mußte auf das Volk, aus dessen Charakter es unmittelbar geschöpft war, das Volk, das beym fliegenden Fortschritt auf dem Wege der Kultur die Waffen nicht kalt werden ließ?

Laßt die Ilias meisterlich übersetzt werden; sie wird uns nie seyn, was uns die Odyssee ist, die der Grieche nicht halb so hoch schätzte.

Das genaue Ausmahlen der Schlachten, wie Dieser Diesen, Jener Jenen verwundet, jeder unter andern Umständen, jeder auf

eine

eine andre Weise, muß langweilig seyn für uns. Aber denkt euch ein Auditorium von freyen Bürgern, wo jeder sich herumgetummelt hatte im blutigen Gedräng, wo jeder sich erinnerte, wie er so und so verwundet oder besiegt worden war, so und so einen Feind verwundet oder besiegt hatte; da mußte es ihnen wohl warm und herrlich werden um's Herz, wenn unser einer leider! anfängt zu gähnen. — —

* * *

Aber wer als ein Professionskritiker konnte auf den Gedanken kommen, den Patriarchen der Poesie zu richten nach modernen Regeln von Plan und Verflechtung? Wer konnte zuerst in der Ilias finden, daß Achilles der Hauptheld des Gedichts sey?

Ein so genannter Hauptheld spielt von Rechtswegen in einem Gedicht die Hauptrolle. Wer eine Hauptrolle spielt, der zeigt sich

nicht

nicht bloß im Anfange, nachher nur zwischendurch, und eigentlich erst am Ende der Handlung. — Die Ilias eröffnet sich damit, daß Achill vom Theater abtritt. Das könnte indeß geschehen, damit wir uns sogleich wieder nach ihm sehnten. Thun wir das? Nicht doch. Die andern Helden von griechischer und trojanischer Seite fesseln unser volles Interesse. Achill wird öfters der Mächtigste genannt und nie ganz vergessen; wie billig; denn er allein kann zuletzt dem siegtrunkenen Hektor Einhalt thun; er war der Hauptheld der Griechen; aber dadurch wird er ja nicht der Hauptheld des Gedichts! Hören wir doch von seinen Thaten, warum er der mächtigste heißt, nicht ein ausführliches Wörtchen bis im letzten Akt der Handlung! Und wie spielt er da am Ende seine prätendirte Hauptrolle? Kaum läßt der stahlfeste Wunderjüngling, den die Götter zum Ueberwinder erkohren hatten, mit göttlichen Waffen geschmückt, sich wieder blicken, so nimmt das

ganze

ganze feindliche Heer, von übermenſchlichem Schauer ergriffen, Reißaus. Er hinterdrein. Haufen auf Haufen fallen unter ſeinem Schwerdtſchlag. Niemand widerſetzt ſich, und er metzelt ſich Bahn. Zu verzeihen iſt das dem feurigen Jüngling; denn er will ſeinen Freund rächen; aber iſt es ein Heldenſtück? — Endlich nimmt der einzige Hektor ſich zuſammen und ſteht ihm. Der Zweykampf fängt an; *) aber wer weiß, zu weſſen Vortheil er ſich geendigt hätte, wäre alles zugegangen mit rechten Dingen? Hektor ſteht allein da; dem unüberwindlichen Achill die gewaltigſte Göttinn unſichtbar zur Seite. Achill wirft zuerſt und — wirft beyzu. Hektor hat fechten gelernt und parirt durch eine Wendung den Wurf aus. Jetzt wirft Hektor nach und faßt ſeinen Feind trefflich; aber — Göttin Pallas lenkt den Speer zur Seite. Nun ſollte man doch denken, die Parthie wäre ungleich genug; aber nicht

*) Iliad. x. 156 u. f.

nicht genug; Pallas bringt dem Achill seinen eignen Speer wieder. Der wackere Hektor, der nur von Einem Feinde weiß, rennt nun mit dem Schwerdt gegen ihn an, und da — stößt ihn Achill nieder mit dem Speer, mit dem er ihn vorher nicht treffen konnte. Ist das ein Heldenstück? —

Homer läßt dem Achill Gerechtigkeit wiederfahren wie allen übrigen Helden vor Troja; sein Kampf mit dem Flusse Xanthus ist das herrlichste Denkmal ungeheuren Muths; um aber auch die übrigen Helden in ihrer vollen Würde zu zeigen, wählte er just die Periode, wo Achill unthätig war. Das ist der Meistergriff Homers, daß alle Heldenthaten der Ilias nur durch Achills Zorn möglich werden. Dieser alles umfliegende Faden vereinigt sie zu einem Ganzen, und der Inhalt des Gedichts ist, wie es das erste Durchlesen lehrt, die Thaten der Helden vor Troja.

Glaubt

Glaubt ihr denn, daß der uralte Dichter, der seine Verse vielleicht nicht einmal aufgeschrieben hat, Plan, Sujet ꝛc. concipirt habe, wie ein Voltaire seine Henriade? Wo war für ihn Regel? Er schuf ja die Regel! Reizend im nie erreichten Sylbenklang, stark, warm und innigtreu der Natur, sang er, wie's seinem Volke recht war, Volkssagen, Kriegsthaten für Krieger, und für Jedermann die Abentheuer des klugen Odysseus samt was die übermüthigen Freier unterdeß für Unfug getrieben in seinem Hause und wie er sie dafür nach langem Leiden und Dulden endlich gezüchtigt. Das ist Erzvatergeist.

* * *

Einfach und vollmenschlich ist nicht minder die Schwungempfindung des griechischen Trauerspiels, Schrecken und Mitleid, wie es Aristoteles dießmal richtig aufgefaßt hat. Helden wie die homerischen, ganz rein von philosophischem Anstrich, warm, frank und ehr-

ehrlich, Weiber züchtig und herzlich ohne einen Apparat von zierlichen Tugendnoſſeln, ſind die handelnden Perſonen. Stille und ſtürmende Empfindungen, ausgedrückt in edler, melodiſcher Sprache ſind das Intereſſirende. Aber an unſre Charakteroriginalitäten, an die raſche, frappante Sprache, an den ernſthaft-witzigen Ton unſrer beſten Trauerſpiele iſt hier nicht zu denken.

Es könnte uns ſtutzig machen, wenn Ariſtoteles ſagt, die Tragödie könne nicht beſtehen ohne Handlung, wohl aber ohne (verſteht ſich, auffallende) Charakterzeichnung, wie denn die meiſten neueren Tragödien ſeiner Zeit charakterlos (ἀηθικὰ) wären. Wie haben ſich nicht die modernen Kritiker den Kopf zerbrochen, dieſem Spruch ihres Propheten einen modernen Sinn unterzuſchieben! Ich denke, er hat für unſer Theater gar keinen Sinn. Charakteroriginalität iſt es, was den Shakeſpear, der an Gedankenkühnheit,

und

und Leidenſchaftton ein Zwillingsbruder des Aeſchylus iſt, vom Aeſchylus wie von allen Griechen unterſcheidet.

Steh nur nicht auf, Moraliſt, uns darzuthun nach deiner Weiſe, daß darum das heutige, unſrer Sinnesart gemäß nach Shakeſpear geformte Trauerſpiel lehrreicher ſey! Lernt man denn bloß mit dem Verſtande? —

Eine häusliche Scene, faſt ſo ſchön als Hektors Abſchied von der Andromache, finden wir im Aiax des Sophokles. Der tiefgekränkte Held, beſprützt von dem Blute der Heerden, die er im Wahnſinn niedergehauen hat, entſchloſſen durch eigne Hand zu ſterben, läßt ſich ſeinen kleinen Eurysaces bringen. Eine Sklavin bringt ihn. Seine Gemahlin Tekmeſſa ſteht dabey. *)

Aiax (zu Tekmeſſa.)

Nimm du den Knaben! bring ihn mir! Er wird

Vor

*) V. 545.

Vor dieſem friſchen Blute ſich nicht fürchten,
Wenn er im Ernſt aus meinem Saamen
ſtammt.
Blut muß er ſehn! daß ſich in ihm bey
Zeiten
Entwickle, was er von dem Vater hat. —

(Tekmeſſa bringt den Knaben. Aias nimmt ihn auf
den Arm.)

Mein Sohn! — Sey glücklicher, mein
Sohn, als ich!
Sonſt deinem Vater gleich! und werde
gut! — —
Beneidenswerthes Knabenloos! Von Allem,
Was wir hier leiden, ahndet der noch nichts.
Nicht denken, ja, das iſt das ſchönſte Leben!
Nicht denken — o des ſchmerzenloſen Uebels,
Bis man die Freude mit der Trauer lernt! —
Biſt du ſo weit, dann zeige deinen Feinden,
Mein Sohn, von wem ein Solcher ſtam-
men kann!
Bis dahin athm' in leichten Zügen, fröhlich
Im Jugendſinn, zu deiner Mutter Freude! — —
Des bin ich ſicher, keiner der Achäer
Darf deiner ſchmähn auch wenn ich von dir bin.

Ich

Ich hinterlasse dir zur festen Burg
Den edlen Teukros, einen treuen Pfleger,
Jetzt ist er ferne, auf der Feindesjagd;
Doch euch dort, meine wackern Männer, euch
Empfehl' ich diese freundliche Besorgung.
Bestellt an ihn den Auftrag seines Freundes!
Er soll das Kind nach meiner Heimat bringen;
Da soll er's meinem Vater Telamon
Und meiner Mutter Eriböa zeigen,
Daß es die Stütze ihres Alters werde,
Bis sie hinab in's Reich der Schatten gehn. — —
Um meine Waffen sollen weder Richter
Noch Er, mein Mörder *), Kämpfe halten lassen.
Du, Junge, faß dereinst mit starker Hand
Den schweren Schild von hundert Farrenhäuten!
Die andern Waffen laßt mit mir begraben! —

*) Agamemnon, der durch seine Ungerechtigkeit zum Wahnsinn des Ajax Anlaß gegeben hatte.

(zu Tekmessa.)

Nun nimm den Knaben wieder hin! Sogleich!
Und bring' ihn fort! und laß die Thränen weg! —
So geh doch! — Weiber weinen gar zu gern. —

* * *

Unbefangen im höchsten Grade sind die griechischen Damen. Wer könnte es dulden auf unserm Theater, wenn Antigone, Prinzessin und Jungfrau, über den Leichen ihrer beiden Brüder und ihrer Mutter ausriefe:

Welche Leiche bestreu' ich zuerst
Mit ausgerauftem Opferhaar?
Die Wunden meiner Brüder, oder
Die milchreichen Zwillingsbrüste meiner Mutter? *)

Oder gar wenn der Chor zur Königin Medea spricht:

Welcher

*) Τιν' ἐπι πρωτον ἀπο χαιτας
σπαραγμοισιν ἀπαρχας βαλῶ;
ματερος ἐμας ἢ διδυμοις
γαλακτος παρα μαστοισιν,
ἢ προς ἀδελφων ἑλομεν' ἀικισματα δισσων;
Euripid. Phoeniss. v. 1536.

Welcher unersättliche Durst nach dem Ehebett
Beschleunigt dein Verderben? *)

Das ist ja wohl heillose Unanständigkeit nach unsern Begriffen? Aber, meine Damen, Keuschheit ist mehr als ein Begriff. Ein Ding beim rechten Namen nennen, verträgt sich, wenn es die Sitte gestattet, mit Nonnentugend; aber die süßeste Zweydeutigkeit wird im Munde eines Weibes Zote.

* * *

Mit körperlichem Schmerz zu sympathisiren, will unserm Sinn auch nicht ein. Warum denn nicht? Schmerz ist doch Schmerz und Mitleid bleibt Mitleid! — Sicher des Mitgefühls seiner feinen Athenienser ließ Sophokles den edlen Philoktet auftreten jammernd beym zuckenden Schmerz seiner giftigen Wunden. Ohne Besorgniß, Uebelkeit statt Rüh-

*) Τις σοι ποτε τας ἀπλαςου
Κοιτας ἐρως σπευσει θανατου τελευταν;
Euripid. Medea. v. 150.

rung zu erregen, führte Euripides den bestraften thrazischen Tyrannen Polymestor auf die Bühne mit seinen frisch ausgekratzten blutigen Augen. Herrlich ist's, wenn der wütige Kerl heult und flucht:

Wo soll ich gehn?
Wo soll ich stehn?
Wie ein vierfüßiges Thier
Hinkriechend auf tastenden Händen!
Wo? Wohin?
Dort! Hier!
Daß ich sie packe,
Die Troerinnen,
Das Mordgezücht! *)

Doch wir sind sehr zu entschuldigen, wenn wir dergleichen tragische Scenen so wenig leiden mögen als Homers anatomisch-genaue Beschreibung der Verwundungen seiner Helden. Blut und Wunden besieht bey uns nur der Chirurgus; aber da, wo jeder Bürger nach der Schlacht sich und Andern half, war

man

*) Euripid. Hecuba v. 1043.

man an dergleichen Anblicke gewöhnt, und ſelbſt die Grazien hielten ſich durch das Poetiſiren körperlichen Schmerzens nicht für beleidigt.

* * *

Die Chöre des griechiſchen Trauerſpiels erhielten durch das Sonderbare ihrer Entſtehung und ihres Verhältniſſes zum ganzen Stück einen ganz eigenthümlichen Charakter, ein eignes Gewebe von Phantaſie, Räſonnement und Empfindung. Unmöglich iſt es, dieſen Charakter, fühlbar für unſer Zeitalter, in irgend eine Ueberſetzung zu übertragen, da ſchon das Ueberſetzen einer ganzen griechiſchen Tragödie ſo gut als verlohrne Arbeit iſt. Das richtige Umſetzen der Worte und des Sinns iſt gerade das wenigſte bey der Sache, wenn gleich nicht immer das leichteſte. Herausfühlen, wie das Ganze ohngefähr geſtaltet ſeyn müſſe, damit der deutſche Geiſt, nach ſeiner Natur, ſo viel als mög-

lich, daſſelbe fühle, was der griechiſche Geiſt fühlte nach ſeiner Natur, iſt Gabe Gottes. Ein Paar Verſuche, mögen hier ihr Plätzchen finden; aber ich bevorworte dabey wie Doctor Luther bey ſeiner Auslegung der Bibel: „Nicht daß ich mich berühmen wollte und ſagen, ich hab's gethan, auch nicht, ich könnte es thun, ſondern ich darf von mir ſagen und rühmen, ich hab's thun wollen.„

Selten iſt der Chor leidenſchaftlich, weil er ſelten thätig iſt: aber ſchrecklich zum Zähnklappen iſt im Original ein

Chor der Jungfrauen

in des Aeſchylus Sieben Helden vor Thebe. *)

Voll Graus und Schrecken klag' ich auf!
Das Feindesheer rückt an;
Entſtrömt dem Lager; rauſchend ſtürzt

Der

*) Die Jungfrauen ſtehen auf einem Hügel in den Ringmauern der Stadt, und ſehen über die Mauern hinaus den Sturm der Belagerer.

Der Reuterſchwarm herbey!
Dort ſagt's der Bote ſonder Trug,
Der ſtumme Bote dort, der Staub,
Verkündigt's in der Luft!
Dem Wirbelſtrom des Berges gleich
Rauſcht her und fliegt das Feldgetös
In mein betäubtes Ohr.

Götter! Götter! Götter!
O ihr Götter und Göttinnen, wehret,
Wehret ihr den Sturm des Jammers ab!
Seht der Krieger weiſſe Schilde blinken!
Hört der Krieger lautes Zeterrufen
Ueber unſre Mauern her!

Ach! Wer hilft uns?
Ach! Wer ſchützt uns?
Götter und Göttinnen!

Vor welchem Gotte knie' ich zuerſt?
Ihr, allſelige Vaterlandsgötter!
Eure Bilder will ich umfaſſen!
O, was ſollen, was ſollen wir thun?
Hört ihr's wohl, das Schildgeklirr?
Hab' ich je mit Schleier und Kranz

Zu euch gefleht,
So muß ich jetzt wohl flehen!

Ha! Ich sehe das Getös!
Ha! Von mehr als Einer Lanze!
Urbeschützer dieses Landes,
Ares, du verläßt dein Volk?
Unterm goldnen Helme blicke,
Blick' auf uns, dein liebes Volk!
Und ihr andern Landesgötter,
Kommt und seht die Mädchen jammern;
Jammern; denn die Knechtschaft droht!

Die Woge der stürmenden Männer
Umflutet die zitternde Stadt,
Umrauscht sie mit eisernem Tosen,
Von Ares Hauche gepeitscht.

Zeus, Allmächtiger!
Vater Zeus!
Wehre den Feinden!
Allmächtiger!

Da! Da! Die Araiver umzingeln uns schon!
Da kommen die Reuter!
Da knirschen die Rosse
Am harten Gebisse den blutigen Mord!

Da kommen die ſieben verſchworenen Führer,
Ein jeder mit Waffen,
Ein jeder mit Schaaren,
Zu ſtürmen ein jeder ein eigenes Thor!

Zeusgebohrne! Streitgenoſſin!
Pallas! Städteſchützerin!
Roſſelenker! Fürſt der Meere!
Poſidaon! Hilf, ach hilf!

Wehe! Wehe! Ares! Ares! Schütze,
Schütze doch mit väterlicher Sorge
Deine Tochter, deine Kadmusſtadt!
Hilf, o Cypris, unſres Stammes Mutter!
Hilf! Wir ſind ja deines Blutes Kinder!
Hör' auf unſer jammerndes Gebet!
Reiß, Apollo, Wolfbezwinger,
Wie ein Wolf die Feinde nieder!
Triff ſie recht mit deinem Bogen,
Leto's Tochter, Artemis!

Wehe!
Die rollenden Wagen umfliegen die Mauren!
Heilige Here!
Die Speichen der ſauſenden Räder erknirren!

Rette-

Retterin Artemis!
Wehe!

Die Speererschütterte Luft ergrimmt!
Wohin, o Schicksal, zielst du?
Ein Hagel von Steinen umprasselt die Zinnen!
Retter Apollo!
Die eisenumwundenen Schilde erschüttern
Mit Krachen zusammengestoßen die Thore!
Des Schicksals Ziel ist da! *)

* * *

Oft, statt einzustimmen in die Klagen der Leidenden, lehrt der Chor stille Resignation. Als Prometheus seinen Grimm gegen alle Götter ergossen hat, kommen die Nymphen des Oceans herangeschwommen, sehn ihn angeschmiedet am Kaukasus, trösten ihn und geben gute Lehre.

Chor der Oceaniden

aus des Aeschylus gefesseltem Prometheus.

Daß doch nie der Allenlenker
Meiner armen, schwachen Kunst

Götter-

*) Im Original geht der Chor noch weiter.

Götterkraft entgegenstemme!
Daß ich nie ermüde,
Aus dem Schooße meines Vaters
Oceans die weite Fahrt
Herzuwagen, um die Götter
Beym geweihten Farrenopfer
Anzuflehen! Daß ich nie
Auch mit Worten sündige!

Hab' ich nur dieß,
Bleibt mir nur dieß,
Mit süßen, kühnen Hoffnungen
Das lange Leben hinzuhalten!
Mit heller Herzensfröhlichkeit
Das kranke Herz zu heilen!

Ach, mich schaudert,
Wenn ich dich sehe,
Dich von tausend Quaalen zerquält,
O Prometheus,
Der du, den Zeus nicht fürchtend,
Eigenwilliger Pfleger
Ach! zu sehr der Sterblichen wardst.

Sieh die undankbare Pflege!
Wer von allen Erdensöhnen,

Armer

Armer Pfleger, hilft dir nun?
Menschenhülfe, wie erbärmlich,
Wie ein Traum, voll eitler Mühe,
Nimmer Zeus Gesetze störend
Kämpft sie gegen Vater Zeus! *)

* * *

Aehnliche Resignation findet sich in mehreren Chören des Sophokles; aber alle Chöre des Sophokles sind zu sehr mit der Handlung des Stücks verwebt, um isolirt ihren Geist zu behaupten. Eher möchten einige des Euripides eine Uebersetzung vertragen.

Chor der Trözenierinnen

aus des Euripides Hippolyt.

Traum! Die waltende
Sorge der Götter,
Wenn mein Herzt sie denkt,
Lindert jeden Schmerz.
Tiefverborgenen
Sinn der Deutung

Sieht

*) Im Original folgen noch einige Gedanken.

Geht die Hoffnung,
An der Erfahrung Hand.
Hierhin, dorthin,
Wandelt, dreht ſich
Alles Sterbliche.
Menſchenſchickſal
Iſt ein kreiſendes Irrgeſtirn.

Dürft' ich wählen, ich erflehte
Von den Göttern
Ein beſcheidnes Glück in Fülle
Und ein ſorgenfreyes Herz;
Nicht des Ruhmes ſchönen Schimmer.
Sanfte, leichte Freude
Tauſche Stund' um Stunde,
Tauſche Tag um Tag!

Doch ach! Nicht rein mehr blicket
Mein Geiſt die Zukunft an.
Die Hoffnung ging verloren,
Da Hippolyt entfloh.
Wir ſahen ja, wir ſahen
Das helle Prachtgeſtirn
Vor ſeines Vaters Schelten
Von unſerm Himmel fliehen
In fernes, fremdes Land.

Sandige Fläche am Bürgergeſtade!
Waldiger Eichenberg,
Wo der Jüngling,
Begleitet von fliegenden Doggen
Im heiligen Chor Diktynna's
Erlegte das fliehende Wild!
Nicht mehr, Jüngling,
Wirſt du lenken
Deiner theſſaliſchen Roſſe Geſpann!
Nicht mehr wird dein
Kämpferwagen
Siegend umkreiſen den heiligen See!
Schweigen wird
Die ſchlummerfliehende Muſe.
Nicht mehr klingen
Wird die liebliche Leier
In deines Vaters Hauſe.
Unbekränzt im tiefen Graſe
Iſt Diana's Ruheſtätte.
Um den Platz, den du bereitet,
Streiten keine Nymphen mehr. *)

* * *

Auch

*) Auch hier folgen im Original noch einige Zuſätze.

Auch liebliche Religioſität lehrt der Chor.

Die Liebe

Chor aus dem Hippolyt des Euripides.

Gott der Liebe,
Der du in's Auge
Sehnſucht träufelſt,
Der du in Seelen,
Die dein Zepter beherrſcht,
Süße Grazie hauchſt,
Nie erſcheine mir im Zorne,
Nie im Herzensmisgetön!
Denn des Feuers,
Denn der Sterne
Flammenpfeil
Brennt ſo tief nicht in der Wunde,
Als der Pfeil von Eros Hand.

Vergebens ſchlachteſt am Alpheus du,
Im pythiſchen Haine vergebens du,
O Hellas, Hekatomben,
Wenn du den Männerherrſcher,
Der den geweihten Schlüſſel
Zu Aphroditens heiligem

Gemache führt, nicht ehrst;
Den Allgewaltigen,
Der jeden Stolz
Der Sterblichen
Zu Boden schlägt,
Wenn er in Kraft erscheint.

Gab nicht Cythere
Das stolze Mädchen
Oechalia's,
Entathmet, bebend,
Wie eine Mänas
Zur blut'gen Hochzeit
Dem Sohne Zeus? *)
Thebe's Mauer,
Dirce's Quelle
Zeugt mit Trauren
Aphroditens Allgewalt.

Bachus

*) Die Sprödbe hieß Jole. Nach der gewöhnlichen Sage hatte ihr Vater Eurytus mehr Schuld als sie selbst. Er verhieß sie zur Braut dem Sieger im Bogenschiessen. Herkules gewann sie. Der Alte wollte nicht Wort halten und Herkules zerstörte seine Stadt.

Bächus Mutter
Sank, vom Blize
Hingeſchmettert
Nieder zu den Füßen Zeus.

Herrſchend weht durch Erd' und Himmel
Aphroditens ſüßer Hauch.
Wie die Bien' in jede Blume,
Senkt ſie ſich in jedes Herz.

* * *

Manchmal ſind die Chöre wahre Balladen, freylich um ein Großes verſchieden von den unſrigen, aber doch verwandter Gattung.

Die Wunder von Thebe.

Aus den Phönizierinnen des Euripides. *)

Ein Wunderland wie Kadmusreich
Iſt weiter nicht auf Erden,
Und wunderſam war Kadmus Flucht,
Als ihn das Schickſal rief.

*) Anfang und Schluß iſt im Original, der Verbindung wegen, etwas anders.

Es rief ihn durch des Stieres Mund,
Des Stieres ohne Lüge, *)
Zu bauen in Aonien
Ein tiefgefurchtes Feld.

Hier, wo durch Auen frisch und grün
Und fette Weizensaaten
Die helle Dirce fruchtbarlich
In glatten Wellen strömt;

Hier, wo erdonnert Semele
Den schönen Freudengeber,
Den Götterſohn voll Lust und Kraft
Dem Donnerer gebahr,

Hier wallte junges Epheulaub
Um seine Knabenstirne,
Des neugebohrnen Gottes Stirn
In grünen Flechten hin;

Und Weib und Mädchen feierten
Den Tag des Freudenlehrers,
Und Weib und Mädchen jubelten
Im freyen Bacchustanz. —

Hier

*) Das Orakel des Apis in Aegypten.

Hier war es, wo voll Gier und Grimm
Der bluterpichte Drache
Mit Mörderaugen Fluß und Au'
In weiten Kreisen maß.

Der Gott des Krieges hatt' ihn hier
Geſetzt zum Flurenwächter;
Doch Kadmus kam, ein Felſenſtück
In hochgeſchwung'ner Fauſt.

Er warf. Da lag das Ungethüm,
Den Kopf von Blut umronnen.
Und Pallas gab ihm Wunderrath,
Nach Sä'mannsart zu thun.

Da ſä't' er in das Furchenfeld
Des Drachen weiſſen Zähne.
Da regt es ſich; und Rieſen trieb
Die Wunderſaat empor;

Ja, Männer ſchier wie Berge hoch
Und angethan mit Waffen.
Die Erde zeigte fürchterlich
Dem Himmel ihre Brut.

Doch bald ergriff ſie Wuth und Mord.
Mit wildem Eiſenſinne

Zerfleiſchte ſich die Schaar und ſank
In ihrer Mutter Schoos.

Fürwahr, ein Land wie Kadmus Reich
Iſt weiter nicht auf Erden.
O Götter helft mit Wunderkraft
Wie ihr vor dieſem halft!

* * *

Im dädaliſchen Flug der Begeiſterung, vielleicht mittheilbar unſrer Zeit, lebt eine Dithyrambe von Euripides, die einzig iſt unter den tragiſchen Chören.

Dithyramben-Chor.

Aus den Bacchantinnen des Euripides.

Vom heiligen Tmolus
Wandeln wir her,
Im Jubel einher,
Und kämpfen Bacchus ſüßen Kampf,
Den leichten, hohen Wonnekampf
Und rauſchen Bacchus Lob.

Wer da?
Wer da?
Wer entheiligt unſer Haus?
Fort von hier die Ungeweihten!
Heilig rede jeder Mund!
Bacchus Lob, nach hoher Lehre,
Bacchus Lob beginnt.

Selig, ſelig der Mann,
Deſſen Buſen geweiht iſt,
Der die Feſte der Götter kennt!
Selig, ſelig der Mann,
Der vom Gotte durchglüht iſt
Auf den Bergen, wo Bacchus herrſcht;
Der Mutter Cybele's Orgien kennt,
Mit Epheukronen das Haupt bekränzt,
Empor den wallenden Thyrſus ſchwingt
Und Dithyramben jauchzt!

Bacchanten, auf!
Bacchanten, auf!
Die ihr den Jüngling Bromios,
Die ihr den Gott, den Götterſohn
Vom Berge Phrygiens herab
In Hellas Städte führt!

Als unterm Herzen die Mutter ihn trug,
Da flog das schmetternde Wetter herab,
Da lag die Mutter vom Wetter entseelt,
Die Frucht der Mutter entstürzt.

Und Zeus ergriff die zitternde Frucht,
Verbarg in männlicher Hüfte die Frucht,
Verbarg mit künstlicher Sorgfalt sie
Vor Here's ahndendem Zorn.

Und als die Stunde der Mören erschien,
Gebahr er den Gott mit dem goldnen Horn,
Bekränzte sein Haupt mit dem Schlangen-
kranz,
Der nun Mänaden bekränzt.

Thebe, Thebe, Gottesmutter!
Pflegerin der Gottesmutter
Semele!
Kränze dich mit Epheukränzen!
Rauschet! Rauschet! Schlagt zusammen
Rothbeknospte Taxuszweige,
Tannenzweige, Eichenzweige,
Schlagt und schwingt mit lauter Macht!
Laßt die schwarzen Ringellocken
Auf gefleckte Rehgewande

Bunt

Bunt und ſchattig niederwallen!
Daß die ganze Gegend tanze,
Wecket, Thyrſusſchwingerinnen,
Weckt den kühnen Feyertanz!

Hinan! Hinan!
Den Berg hinan!
Wo Bromios den Reigen führt,
Den Weiberreigen zart und raſch,
Von Spindeln weg,
Vom Heerde weg,
In ſüßer Bacchuswuth!

Edle Kuretengenoſſenſchaft,
Korybanten,
Die ihr in dreykluftiger Höhle
Die fellbeſpannte Trommel erſannt,
Und den Wirbellärm
Mit lieblichem Phrygerflötenhauch
Und klingendem Mänadenſang
Verſüßt hinbrachtet zu Mutter Rhea;
Als die Satyrn mit jubelten
Und den Wonnetanz mehrten
Des der Gott der Wonne ſich freut.

Herrlich iſt es, auf den Bergen
Matt vom tummelnden Gewimmel
Schön im heil'gen Rehgewande
Niederſinken,
Dürſten da nach Widdermord
Und nach jenen heil'gern Bergen
Lydiens und Phrygiens
Bacchuspreiſend hin ſich ſehnen.

Evoe!
Bacchus kommt und führt den Reigen!
Evoe!

Von Milch und Weine fließt das Feld,
Von Bienennektar klar und ſüß!
Es dampft und weht
Wie Weihrauchduft aus Syrien!
Seht auf!
Seht auf!

Der Gott ſchwingt ſeinen Fichtenſtab,
Und lichte Flammen brennen drauf.
Horcht auf! Er jauchzt,
Und lockt den Chor,
Und ſtürmt vor unſerm Chor voran.
Wie fliegt ſein weichgelocktes Haar,

Ein Spiel der Winde, himmelan!
Horcht auf! Er ruft,
Er ruft durch unſern Jubelſang:

Liebe Mänaden!
Liebe Mänaden!
Kinder des goldnen Tmolos werth!
Singt durch raſſelndes
Trommelgetöſe,
Kinder, ſingt mir ein liebliches Lob!
Hinan! Hinan!
Den Berg hinan!
Es rauſche der heilige Lotos!
Und wie auf der grünenden Weide
Das Füllen die Mutter umtanzt,
So hüpft, ſo hebet zu Tänzen,
Mänaden, den ſchwindelnden Fuß!

* * *

— Wer fühlt, was Horaz werth iſt, und möchte ihn miſſen? Und doch, wer gäbe nicht zehn Horaze hin für einen Alkman, Alcäus, Mimnermus und die andren griechiſchen Lehrer des Horaz, von denen uns das Schickſal

nur

nur ärmliche Fragmente gegönnt hat, damit wir uns desto wehmüthiger nach dem Verlohrnen sehnten?

Warum haben sich vom Pindar, dem Könige der Lyriker, just nur die Kampfoden erhalten, bey denen sein Genius durch Zeit und Umstände beschränkt war? Und doch, wie bricht dieser Genius durch Zeit und Umstände durch, macht sich Luft, sagt dem Kampfsieger viel Schönes, aber auch viel nützliche Lehre, rühmend und nie kriechend, und in solchem fesselosen Ideenfluge, so nebenbey, als ob er nicht sänge des Siegers wegen, sondern als ob der Sieger gesiegt hätte, damit Pindar singen könnte! Auf und ab schwärmt er durch Philosophie und Mythologie; und mitten im phantastischen Uebermuth so viel festes Menschengefühl!

Könnt ihr nicht ertragen den matten Nachklang einer hohen Melodie, so überschlagt folgende Uebersetzung.

Pin-

Pindars Preisgesang

zu Ehren König Hierons des Syrakusers vom Aetna, des Siegers im Wagenrennen.

Goldne Leier Apollons,
Mitstimmiges Freudenrüstzeug
Der dunkellockigen Musen!
Dir horcht der Jubelführer, der Tanz;
Dir horcht der Chor,
Wenn auf und ab
Dein Vorgetön
Im wallenden Wirbelklang sich wälzt.

Du tönst; und es erlöschen
Die flatternden Flammenspitzen
Des ewigen Wetterfeuers.
Du tönst; und auf dem Zepter des Zeus
Entschlummert süß
Der Vögel Fürst,
Und senkt die Kraft
Der schnellen Fittige schwer herab.

Du ergossest das Dunkel
Der nächtlichen Schlummerwolke,
Das liebliche Schloß der Wimpern,
Um sein gebogenes Königshaupt.

Von

Von deinem Klang
Geſchmeichelt hebt
Sein Rücken ſich
Im dichten Gefieder weich empor.

Ares muthige Seele
Verläßt die Thaten der Speere
Für herzerfreuliche Ruhe.
Denn auch die Seele der Himmliſchen freut
Der Weisheitsſang,
Den hell und hoch
Latona's Sohn
Im Chor der ſeligen Muſen ſingt.

Aber wen Zeus nicht liebt, ——
Den quält es, wenn er die Stimme
Vernimmt der ſeligen Muſen,
Zu Land und auf dem unendlichen Meer.
So ſtönt im Schlund
Des Tartarus
Der Götterfeind,
Typhos der wüthige Hundertkopf.

Ihm, erzogen im Dunkel
Cilicians weiter Grotte,

Ihm preßt am Wellengeſtade
Siciliens Boden die zottige Bruſt.
Ihn preßt und hält
Mit ſichrer Kraft
Der Aetna feſt,
Die Himmelsſäule voll ewigen Schnees.

Drunten liegt er und würgt
Empor die Quellen des Feuers
Unnahbar jedem Erkunder.
Am Tage flutet der Dampfſtrom hin.
Der Finſterniß
Entflammend wälzt
Die Felſen Nachts
Die Purpurflamme praſſelnd in's Meer.

So durchſchüert der Unhold
Die allverwüſtenden Gluten.
Ja, Wunder ſind es zu ſchauen,
Und Wunder füllen des Hörers Ohr,
Wie, langgeſtreckt
In Feſſeln, ſich
Das Rieſenthier
Auf rauhem Lager den Rücken ſchlägt.

Möge dir, Vater Zeus,
Dir, Hüter des Flammenberges,

Der Stirn des fröhlichen Fruchtlands,
Gefallen Hierons Siegespreis!
Er gründete
Die Aetna-Stadt.
Der Herold rief
Nach ihr des Rathes des Siegers aus.

Wenn den Schiffer beym Auslauf
Begleiten günstige Winde,
Dann traut sein heiteres Hoffen
Auf sichre, freudige Wiederkehr.
So wird fortan
Die Aetna-Stadt
Im Preisgesang
Laut auf erschallen beym Jubelmahl.

Hoher Herrscher auf Delos,
Gedenk am hohen Parnassus
Und am kastalischen Quelle
Gedenk, o Herrlicher, dieses Volks!
Der Götter Gunst
Giebt Kraft im Arm
Und Kraft im Geist
Und alle menschliche Herrlichkeit.

*) Zeus.

*) Zeus, verleihe den Bürgern,
Verleihe den Fürsten des Landes
Am schönen ameniſchen Ufer
Zu leben und richten nach wahrem Recht.
Der Königsſohn,
Des Vaters Luſt,
Empfange ſpät
In eintrachtſeliger Ruh das Volk!

Reizender iſt kein Ruhm,
Als den auf Salamins Fluten
Athen erkämpfte, den Sparta
Am hohen Cithäron, **) als Medien ſank.
Doch reizend auch
Erklingt der Sieg
Bey Himera,
Erkämpft den Söhnen Dinomenes. ***)

Wenn du taugliche Sage
Verknüpfſt zu kürzeren Enden,

Dann

*) Die ausgelaſſene Stelle von v. 83 bis 130 iſt unverſtändlich ohne weitläuftige hiſtoriſche Erläuterung.

**) Am Cithäron lag Platäa.

***) Von denen Hieron einer war.

Dann neidet's minder der Haufe;
Doch Sättigung ſtumpft des Menſchen Sinn.
Den Bürger drückt
Des Nachbars Preis.
Doch ſtreb' nach Preis! .....
Denn Neid iſt beſſer als Mitleidsworte.

Lenk zur heiligen Steuer
Gerecht die Schaaren, und ſchmiede
Dein Wort auf redlichem Ambos!
Ein Kleines, wenn es ein König verfehlt,
Und wenn er's trifft,
Nennt jeder gern
Ein Großes, nennt
So gern den Richter des Fürſten ſich.

Liebſt du, König, die Blüthe
Des herrlichen, ſchönen Namens
Fortan zu brechen und immer,
So ſpar' in ſtattlichen Gaben nicht!
Spann' weit und voll
Dein Segel aus!
Der Wind iſt da!
O, Lieber, lieh den ſchnöden Gewinnſt!

Herrlich über dem Grabe
Ertönt die Stimme des Nachhalls
Im Wort und ſüßen Geſange.
Nie ſtirbt des gaſtlichen Krösus Preis.
Doch Phalaris
Verflucht der Ruf.
Ihm tönt kein Lied
Der Knaben zum häuslichen Leierklang.

Schön des Lebens genießen
Iſt traun! Die erſte der Gaben,
Und ſchön ſich preiſen zu hören,
Das zweyte köſtliche Gottgeſchenk.
Wem beides kömmt,
Wer beides hält,
Der ſiegt und trägt
Des Lebens herrlichſten Kranz davon.

III.

Wer die Züge der kunstlosen Menschlichkeit nicht allenthalben liebt, wo er sie findet, der ist verdorben; wer aber das Fremdnationale nicht liebt, kann vernünftige oder eigennationale Gründe dazu haben, ohne deswegen für den Eindruck des Schönen überhaupt stumpf zu seyn; und sehr oft ist das Schöne vom Nationalen verschleiert.

Gesetzt, in unsrer unheroischen Welt fände sich hier und dort eine feurige Seele, die wohl mit Thatenmännern sympathisiren kann; folgt daraus, daß sie mit den homerischen Helden sympathisiren wird? Sollte wohl ein altdeutscher Ritter den Hektor und Ajax für tüchtige Streiter gelten lassen? — Tapferkeit ist eine Tugend von mannigfacher Umbildungsfähigkeit, ist nicht dasselbe Ding unterm fünf und dreißigsten und unterm fünf

und funfzigsten Grad Norder Breite. Kalte Unerschrockenheit, eisenfestes Ausdauren machte den tapfern Ritter; aber kann der Held unter milderm Himmel auf diese Art tapfer seyn? Sein Muth ist glühend wie seine Mittagssonne. Seine Tapferkeit ist Enthusiasmus. Reizbarer für jeden Wink der Einbildungskraft stürzt er sich unaufhaltsam in die Gefahr; aber ein fehlgeschlagener Angriff bringt ihn aus der Fassung; ein leichter Schrecken macht ihn verzagt. Ohne feig zu seyn, läuft er mit, wenn andre laufen, und steht, wenn sie stehen. Die Sympathie wirkt in ihm gewaltig. So waren die Griechen, ehe sie in disciplinirten Heeren fochten, (und Disciplin kann Spartaner im Peloponneß schaffen) als Krieger, was die Türken bis diese Stunde sind. So läßt sich's begreifen, was kein alter Ritter würde begriffen haben, daß der gewaltige Diomed zusammenbebt, als er den Hektor in voller Siegesherrlichkeit

hervortreten ſieht *), und daß eben dieſer Hektor davon läuft beym Anblick Achills. **)

War die griechiſche Tapferkeit in den Zeiten der Kultur geſetzter, ſo behielt ſie doch immer ein Nationalcolorit. Wie ſonderbar klingt es uns, die wir Menſchen als Bürger nur im Kanzleyſtyl ſprechen zu hören gewohnt ſind, wenn vor Athen nach der Schlacht gegen die dreißig Tyrannen ein vertriebner athenienſiſcher Bürger, der eben mit Thraſybulus geſiegt hatte, ſeinen Mitbürgern zuruft: „Warum vertreibt ihr uns? Warum wollt ihr uns umbringen? Wir haben euch ja nichts zu Leide gethan. Wir haben Feſte mit euch gefeyert, mit euch geopfert, mit euch getanzt, u. ſ. w.„ — ***) Iſt's doch ſo herzlich, als wenn Kinder ſich vertragen wollen!

* * *

— Eine

*) Iliad. A. 345.
**) Iliad. X 136.
***) Xenophont. Hellenic. L. II. c. 4.

— Eine der heiligſten Pflichten bey den Griechen war Gaſtfreundſchaft. Ein Nationalzug in der Odyſſee iſt es daß der edle Jüngling Telemach ſich zuerſt von der Seite der Gaſtfreundlichkeit zeigt. Minerva in Geſtalt des Mentes ſteht an der Thür, ohne daß die übermüthigen Freyer Notiz von ihr nehmen. Das ſchmerzt den Telemach. Freundlich ſteht er auf und nöthigt den Fremden, näher zu treten. *) Dergleichen für die Griechen ſo bedeutſame Linien, ſind ſie für uns, wo es Wirthshäuſer giebt, nicht halb umſonſt da? —

* * *

Durch und durch national, einzig in ſeiner Art, auf die zufälligſte Weiſe entſtanden, nichts weniger als nach kritiſchen Abſtraktionsgeſetzen geformt, nichts weniger als paßlich für unſre Zeiten und Sitten, iſt das griechiſche Trauerſpiel in ſeiner Form.

*) Odyſſ. a. 119.

Religiöse Chöre, bey den Bacchusfesten gesungen, voll innerer mythischer Handlung, bringen einen dramatischen Kopf auf den Gedanken, jene Handlung durch Personen wirklich vorzustellen. Der Einfall glückt. Während die Chöre pausiren, treten Schauspieler auf und reden dazwischen. Niemand denkt noch an ein methodisches Drama. Es war Schmuck, Ausfüllung; nichts weiter. Aber der Schmuck war so schön! Das Zuschauen so süß! Das dramatische Leben so reizend! Man gestattete dem Dichter, den Plan des Schauspiels zu erweitern, die Zahl der handelnden Personen zu vermehren, dem Ganzen Zusammenhang mit den Chören zu geben. So wuchs in Kurzem die Nebensache über die Hauptsache hinaus und der Chor wurde ein Theil des immer mehr sich ausbildenden Schauspiels. Hätte sich's nun gefügt, daß man nur noch einen Schritt gethan hätte, den Chor, der wesentlich zum Ganzen zu gehören schien, weil ihm das Ganze seinen

Ursprung

Urſprung verdankte, willkürlich zu behandeln und auftreten zu laſſen, wo es der Gang der Handlung mit ſich brachte, ſo wäre, da doch auch die Deklamation des Dialogs muſikaliſch war, unſre heutige Oper fertig geweſen. Aber das religiöſe Volk wollte nicht zugeben, daß der Chor jemals vom Theater abtrat. Dieſer Nationaleigenſinn machte, da es doch bey wenig Handlungen einer großen Geſellſchaft bedarf und die innigſten Regungen der Leidenſchaft nicht gern laut werden vor Zeugen, die Form der griechiſchen Tragödie offenbar monſtrös.

Aber, wenn dem alſo wäre, warum hätten denn ſolche Genies, wie Aeſchylus, Sophokles und Euripides nicht die Kette geſprengt und ein vernünftig geformtes Schauſpiel geſchaffen? Wie leicht hätten ſie dieß gekonnt! Aber ob ſie es vernünftigerweiſe wollen konnten?

Wo der Dichter seine Gebürten ausheckt auf seinem Kämmerlein, wo die meiste Kritik über ihn ergeht im Kämmerlein, wo nur die vornehme und gelehrte Welt am Schauspiele Interesse nimmt um sich zu amüsiren, da hat er Macht, mit Form und Wesen der Dichtung zu schalten nach seiner Laune und Erkenntniß. Wo aber die Poesie für Staats- und Religionssache gilt, wo ein Nationalgebrauch eine bestimmte Form veranlaßt hat, und sollte diese Form nichts weniger als die allgemein-beste seyn, da muß auch das kühnste Genie, wenn es Glück machen will, sich richten nach der Sitte. Sophokles machte einen Versuch, den Chor abtreten zu lassen, in seinem Ajax. Daß er keinen zweyten machte, beweis't daß der erste mit kaltem Beyfall aufgenommen war, und daß Sophokles die wahre Bestimmung des Dichters fühlte. Was liegt denn am Ende an der Form, wenn die Wirkung erfolgt? Wenn das Volk von Athen Hab' und Gut hingab

für

für ein Trauerſpiel nach ſeinem Sinn, welch ein dürrer Regelkopf müßte der ſeyn, der einem ſolchen Volk, für das keine innere Schönheit verloren war, zu Gefallen, nicht lächelnd eine äußere Sünde beginge?

Aber wie verträgt ſich dieſer Eigenſinn mit dem Nationalſinn für's Schöne und Rechte? Gerade ſo, wie die Seelenſchönheit, die uns fähig macht zu Freundſchaft und Liebe, ſich verträgt mit dem Ueberſehen der äußern Unvollkommenheiten unſrer Freunde und Geliebten. Form iſt ein reizendes Ding; ja wohl; aber die innere Form, die ächte Harmonienmodulation, läßt leicht die äußere vergeſſen; und ſey dieſe noch ſo vollendet, das Eigentliche, was in's Leben dringt, liegt doch nicht in ihr. — Die Chöre des griechiſchen Trauerſpiels, ſo wie ſie nun einmal waren, vereinigten in ſich alle Reize für ein zartſinniges Volk. Alle Räder der Dichterkraft, Geiſt, Phantaſie, Moral, Religion,

ſpielten hier, und alle in himmliſchem Rhythmus. Sie verdienten, daß das Volk verliebt in ſie war, wenn es je etwas verdiente. —

Auf unſerm Theater fallen alle die Gründe, auf denen die Form des griechiſchen Trauerſpiels beruhte, durchaus weg, und mit ihnen alle Formalregeln der Kritik des Ariſtoteles. Die ſo genannten Einheiten der Zeit und des Orts ſind in unſern Schauſpielen nicht nur unſchickliche gelehrte Schnörkel; ſie ſind wirkliche Fehler des Innern, weil ſie dem Genie den Zutritt zu einem neuen Intereſſe, dem Intereſſe der Mannigfaltigkeit, abſchneiden, wodurch doch allein der Abgang des vollwichtigen griechiſchen Religionsintereſſe, wenn gleich dürftig, erſetzt werden kann.

Ob für unſer Theater ein Stück in Verſen beſſer iſt als ein Stück in Proſe, iſt gar ſo ſchwer nicht zu entſcheiden. Geiſt und Leben vertragen ſich mit Proſe wie mit Verſen, und was dieſe gewinnen durch Sinnenlieb-

lichkeit

lichkeit und täuschende Würde, das gewinnt jene durch größere Freyheit und täuschendere Natürlichkeit. Wer die Nothwendigkeit des Verses für den dramatischen Dialog behauptet, muß zugleich die Nothwendigkeit der musikalischen Begleitung behaupten, wie sie bey den Griechen üblich war, etwas den Recitativen unserer Opern ähnliches. Laßt doch, wenn einmal von Freyheit die Rede ist, Jeden den Rock tragen, der ihm am besten paßt! Man kann sich ja wie Türk, wie Grieche und wie Spanier kleiden, ohne seine wahre Schönheit zu verunstalten.

Sündlich aber ist es, wenn in unsern Zeiten, wo die Deutschen kaum wieder angefangen haben, etwas für sich zu seyn, deutsche Männer von Geist und Gewicht, nicht dem gereimten Schauspiel — kann einer mit Reim schön dichten, desto schöner! — sondern der eigentlichen französischen Tragédie, dem sinnlosen Zwitterwesen von halbgrie-

griechischer Form und französischem Charakter das Wort reden, und sie gar uns anpreisen zur Nachahmung. Nicht von den Alexandriner Versen ist hier die Rede, wenn gleich eine gewisse Steifheit sich nicht wohl möchte trennen lassen von ihnen, sondern von der innern Steifheit, dem Trivial-vornehmen, was man uns unterschieben will für Würde. Dieser Regelgang des Dialogs, diese ceremoniösen Anreden, dieses ängstliche Herumbeugen um alle wahren und vermeintlichen Härten in der Berührung, diese Höflichkeit, die Delikatesse seyn soll, harmonirte auf's beste mit dem galanten Hofe Ludwigs des Vierzehnten, harmonirt noch immer mit den Manieren des Volks, das es schwer verlernen wird, das Angesehne zu verwechseln mit dem Großen, disharmonirt aber so innig, als irgend etwas, mit deutscher Sinnesart, wie mit griechischer. Giebt es nicht vortreffliche Stellen im Corneille, Racine und Voltaire? Wer will das leugnen? Waren doch

alle

alle drey Männer von Genie! Aber ihr Genie ſcheiterte an der Nationalklippe, und das Wrak ſeegelte jämmerlich unter griechiſcher Flagge. Floſkeln geben ſie uns für die lebendige, herzliche Phantaſienſprache der Griechen. Nimm einmal, du, dem es Ernſt iſt um ein aufrichtiges Urtheil, warm von den Sieben vor Thebe oder der Antigone oder der Hekuba einen Cid, eine Athalie, eine Zaire zur Hand; und wenn ſie dir nicht da zu ſtehen ſcheinen, wie ein Hofcavalier und eine Hofdame neben einem Apoll und einer Venus Anadyomene, ſo — u. ſ. w.

* * *

National in ihrem Innern iſt die griechiſche Poeſie durch ihre unzertrennliche Vereinigung mit der griechiſchen Religion.

Ein eignes Ding, griechiſche Religion! Viel Gutes iſt neuerlich darüber geſagt worden, und noch mehr Albernes vorher. Kluge

Männer

Männer haben sie hochgepriesen, und kluge Männer haben sie das System der sinnlosesten Stupidität genannt. Was läßt sich daraus vorläufig lernen? Sie muß etwas ganz Originales seyn *) Ohne Anspruch, diese unleugbare Originalität ergründet zu haben, kann ich mir's nicht versagen, einige Strahlen des Lichts, in dem sie mir erscheint, dem geübteren Griechenkenner zur Freude oder zum Aergerniß, dämmern zu lassen in diesem Dunkel.

Wir mit unsrer von Kindheit an durch Christenthum und Philosophie festgeformten Denkart können nicht umhin, ein höchstes Wesen uns vorzustellen als ein höchstmoralisches Wesen. Ohne es für möglich zu halten,

*) Daß in dieser Originalität die Religionsphantasien der Nationen, von denen die Griechen lernten, besonders der Aegyptier und Phönizier, zur Hälfte mit begriffen sind, liegt in der Sache.

ten, daß ein gesunder Verstand abgehen könne von einem Ideenverhältniß, das uns absolut nothwendig scheint, wagen wir uns in die griechische Götterwelt, prüfen und richten, und finden auf jedem Schritte den hellosesten Widerspruch mit der sonst so glänzenden Geisteswürde der Griechen. Aber sind denn die Ideen von Gottheit und höchster Moralität so absolut-unzertrennlich? Stimmt unser philosophisches und theologisches Grundprincip zusammen mit der Urentstehung der Religionen?

Der ganz ungeschlachte Naturmensch denkt, wie die Abiponer und Eskimaux, an sich, die Seinen und sein Futter, kann dabey ein gutmüthiges und ehrliches, auch wohl edles Geschöpf seyn, denkt aber nicht an ein höchstes Wesen. Erwacht glücklicherweise in ihm der erste Gedanke höherer Art, was kann sein Verstand für eine Operation damit vornehmen? Wie die Seele aus seinern Empfin-

dungen feinere Gedanken sublimirt, so trägt in rohen Seelen jeder Gedanke das Merkmal des rohen Sinnenstoffs. Also: Schlüsse von dem, was ist, auf den, der es gemacht hat, Schlüsse von dem, was der derbe Kraftmensch mit aller seiner Kraft nicht vermag, auf den, der es vermag, dieß methodische Verfahren der dialektisirenden Vernunft, die immer dem Begriffe der Form einen Begriff der Existenz unterzuschieben bereit ist, gab dem Verstande, der von Rechtswegen mit der Welt jenseits der Sinne kein Verkehr haben darf, die ersten Fäden zu einem sinnlichen Religionsgewebe, und das Urprincip aller Religionen wurde der Begriff von übermenschlicher Stärke der Götter.

Viel Lust und Schönheit giebt es auf Erden, die der Mensch sich selbst nicht verdankt, aber auch viel Unlust und Uebel. Woher das letztere? Das unauflösliche Räthsel der Metaphysik wollte der rohe Menschenverstand

verſtand löſen. Das Bedürfniß war da, und nur zwey Wege führten zum ſchimäriſchen Ziele. Entweder mußte man ſich neben dem guten Grundweſen ein böſes denken, und ſo fort Teufel neben Göttern, oder man mußte den Begriff von beiden zuſammenſchmelzen. Welcher von beiden Wegen der ſicherſte war, iſt ſchwer zu ſagen. Beide wurden beliebt, der erſte von mehreren orientaliſchen Nationen, der letzte unter andern von den Griechen. *)

Engel und Teufel in eins? — Was war anzufangen mit einer Religion, die ſich mit jedem Schritt immer weiter entfernen mußte von der wahren Idee einer Gottheit? Einen dogmatiſchen Sinn hineinzubringen, war vernünftigerweiſe nicht thunlich. Engel und

*) Die Ατη, die griechiſche Teufelin, gehört unter den übrigen mythiſchen Weſen gar nicht recht zu Hauſe, oder ſie iſt, wie die Furien, beſtalltes Plagweſen, Henker bey der olympiſchen Juſtiz.

Teufel in eins? — Das wären ja Menschen! — Und Menschen wie andre Leute sind doch nicht Götter! — Was wären also Götter? Sehr große, sehr starke, sehr kluge, sehr schöne, unsichtbare, unsterbliche Menschen. Was braucht's weiter für Metaphysik für ein edelgeartetes, munteres Volk, das nach nichts verlangt, als nach Lust, Schönheit und Thaten? Wie kann eine brave Phantasie nicht das seltsamste Ding veredeln?

Solche Götter, von Gestalt, Leidenschaft und Bedürfniß wie unser einer, kann man auf die Art, wie ein höchst-moralisches übersinnliches Wesen, nicht anbeten. Trieben doch die Unsterblichen des Olymps vom Zeus bis zum Momus mehr sündlichen Uebermuth, als in einem rechtlichen Staate auf Erden geduldet werden kann! Anbeten wollte man sie indeß ohne innern Widerspruch. Wie war das zu machen? Ohne es selbst recht zu wissen füllte der Verstand sehr simpel die Lücken der Phantasie durch ein Paar Begriffe. Ein

einzi-

einziger Glaubensartikel, die ganze Dogmatik der Griechen, wurde die Schwelle eines unermeßlichen Gebäudes von Spiel und Träumerey; und der lautete so: die unsterblichen Götter, die selbst unsichtbar sind und thun dürfen alles was sie mögen und können, sehen und hören alles was auf Erden vorgeht und strafen Sünde und Ungerechtigkeit unter den Menschen bis in's dritte und vierte Glied. Mit klaren Worten steht dieser Artikel zwar in keinem griechischen Buche; wer ihn aber lebendig erkennen will, der kann ihn auffinden im Homer wie in jedem griechischen Trauerspiel. Dieser wichtige Artikel ersetzte den Mangel des moralischen Theils der Religion für den Staat. Gottesfurcht war da. Der gemeine Mensch hütete sich in Griechenland, wie er's allenthalben noch thut, vor Sünde und Ungerechtigkeit, um die Götter nicht zum Zorn zu reizen, und der Bessere nahm, wie er's auch noch thut, seine Tugend aus sich. —

Unterdeß hatte die Phantasie freye Flügel, das ganze Reich des Wunderbaren und Reitzenden zu durchstreifen und eine unendliche Menge ernsthafter und lustiger Historien zusammenzutragen von den unsterblichen Göttern. Viel Schönes für Herz und Geist mußte mitunter auch vorfallen. Denn heilig und majestätisch waren die unsterblichen Götter von außen wenigstens, und immer waren sie schön und immer blieben sie Wohlthäter der Menschen. Die nothwendigsten Künste des Lebens, Ackerbau, Metallarbeit, Weberey, die süßesten Freuden des Lebens, Musik und Poesie, waren ihr Geschenk. Jeder Gott nahm sich besonders seines Lieblingsaufenthalts an und machte seine Verehrer reich und mächtig. Freylich aber rächten sie sich fürchterlich an denen, die sie, oft unschuldig, beleidigt hatten. Freylich prostituirten sie sich zu Zeiten unter einander auf das entsetzlichste. Aber eben weil sie so geartet waren, nahm sich's der Grieche nicht übel, ohne Gewissensunruhe

ruhe über ihre Streiche recht herzlich zu lachen. Das ist's, was unserm Gehirn gar nicht ein will, und was die griechische Religion eigentlich charakterisirt: niederfallen vor Göttern, die tolle Streiche machen, und spaßen mit dem, was man anbetet. Fürwahr, der höchste Uebermuth der menschlichen Seele! Nur die üppigste Vollkraft konnte ihn erzeugen und nur frömmelnde Schwäche kann ihn nicht bewundern. Wer vollends zuerst auf den Einfall kam, Homer habe seinen Landsleuten ihre Götter lächerlich machen wollen, das war ja wohl ein ungriechischer Kopf.

Und selbst unter uns, wer vergißt nicht alle Unarten der Himmelsbewohner, wenn er sie auftreten sieht in ihrer dichtrischen Herrlichkeit? Abgesondert allen mythisch-philosophischen Sinn, denkt euch nur einmal sichtbarlich den Apoll, wie ihn das Volk sich dachte!

„Phöbus Apollo, jugendlich in ewiger Schöne. Im duftenden Faltengewande wandelt er da, die goldene Leier im Arm. Lieblich erklingt die Leier, wie er wandelt, unter dem goldenen Plektrum. Schnell, wie ein Gedanke fährt er auf zum Olymp in die Götterversammlung, und alle Götter verlangt nach Klang und Lied. Süß erhebt sich der Musen Wechselgesang. Die unsterblichen Gaben der Götter singen sie und die Sorgen der Menschen, die hinleben ohne Weisheit und Rath, und nicht vermögen zu ersinnen eine Arzney gegen den Tod, und ein Bollwerk gegen das Alter. Dann erheben sich die schönlockigen Charitinnen und die heiteren Horen und Hebe und Aphrodite, die Tochter Zeus, Hand in Hand verschlungen, zum Tanz. Nicht unstattlich und nicht gering, hoch und herrlich zu schauen, tritt Artemis unter sie, die Bogenfreundin, die Schwester Apollons. Ares und der hellblickende Argus-Besieger scherzen dazu. Aber Phöbus schlägt

seine

ſeine Leier und ſchreitet hoch und reitzend einher. Strahlen umleuchten ihn. Schimmer entwallt ſeinen Füßen und ſeinem künſtlichen Leibrock. Hoch erfreut ſchauen des Jünglings mächtigen Muth Leto, die goldenlockige, und der allweiſe Zeus, wie ihr lieber Sohn jubelt unter den unſterblichen Göttern.„ *) —

Eigentlich ſollte man von der griechiſchen Mythologie nie in Proſe reden, denn ihr Urweſen iſt Poeſie; jeder Mythus von jedem Dichter, von jedem Städtchen von der lakoniſchen Bay bis an die macedoniſche Gränze und in allen Kolonielanden umher, anders gewandt, anders geſchmückt. Viel Lehrreiches läßt ſich philoſophiren und kommentiren über die Entſtehung, Erweiterung und Veränderung der Mythen, aber den Glauben der Griechen in ein Syſtem zu bringen, ſelbſt wenn man die Zeitalter ſorgfältig unterſcheidet, möchte wohl immer verlohrne Arbeit

 ſeyn.

*) Hymn hom. in Apoll.

seyn. Widerspruch häuft sich auf Widerspruch, und am Ende hat nie ein Grieche an ein System gedacht. Hauptdinge, die man vor allen wissen möchte, lassen sich gar nicht auf's Klare bringen. Fragt man: wie mächtig war jeder Gott, jede Göttin, im Verhältniß zu den übrigen? Inwiefern waren sie alle frey, inwiefern dem Zeus unterthan? Wie stand Zeus selbst unter dem Schicksal? — Da ist nichts herauszubringen als unauflöslicher Wirrwarr. —

Mag nun der Mann von tieferer Einsicht in die griechische Natur und Schrift diese Meynung oder Grille vom Geist der Mythologie billigen oder verlachen; sie ist hier nur hingestellt, um deutlicher zu beweisen, was schon aus den unbestrittenen Grundsätzen folgt, daß die griechische Poesie wegen ihrer innigen Verflechtung mit einer Religion, die ganz außer dem heutigen Gedankenkreis liegt, kein vollkommnes Interesse haben kann in

unsern

unſern Tagen, außer für die Wenigen, die in ſich oder außer ſich Veranlaſſung finden, das Weſen dieſer Religion mit ernſtlichem Fleiß zu ſtudiren.

Was ſich mit unſern Begriffen von Gott und Menſchenverdienſt durchaus nicht verträgt, iſt beym Homer die Einwirkung der Götter auf die Thaten der Helden. Iſt's der Mann, der ſiegt, oder iſt's ſein Schutzgott? Nicht nur thätig und fühlbar befördern und vereiteln die Unſterblichen die Mühe der armen Sterblichen; ſie wirken ſogar auf ihre Seele. Als es beſchloſſen war im Rathe Zeus, daß Patroklus ſterben ſollte durch Hektors Hand, iſt der Wolkenverſammler noch nicht recht eins mit ſich über das Wie und Wann. Endlich beſchließt er, Patroklus ſoll noch zuvor einige Trojaner erlegen. Wie richtet er ſeinen Beſchluß in's Werk? Er giebt dem Hektor Furcht ein, daß er ſich zurück zieht bis an's Thor. Als aber Patro-

klus

klus Stündlein gekommen ist, sendet er den Apoll ab, um den Hektor wieder beherzt zu machen. *) — Einzelnen Helden nicht nur, sogar dem ganzen Heere wird Streitlust eingeflößt durch übernatürliche Kraft. Um die Trojaner einmal zu begünstigen und die Griechen hinter's Licht zu führen, schickt Zeus die Streitgöttin Eris ab mit der Vollmacht, Lärm zu schlagen im griechischen Lager. Eris besorgt ihr Geschäft wohl. Sie stellt sich auf das Schiff des Ulyß, das mittelste in der Reihe, und läßt ihre entsetzliche Stimme erschallen. Auf einmal verlieren alle Griechen die Lust nach Haus zu gehen, und brennen vor Ungeduld, zu schlagen. **)

So wären denn die homerischen Helden im Grunde Maschinen? Das ist wieder zu weit gegangen auf die andre Seite, wenn es gleich wahr bleibt, daß sie für unsre Sinnesart

*) Iliad. v. 656 und 710.

**) Iliad. λ. z A.

ſelbſtſtändig ſind. Für die Heroenzeit war der Glaube an die einwirkenden Mächte den Helden ſehr zuträglich. Nie hat ein Grieche geglaubt, daß die Götter den Menſchen gar keine Freyheit gönnten, wohl aber, daß man immer beſorgen müſſe, die Götter miſchten ſich in's Spiel; ſie könnten alles mit den Menſchen machen, thäten's aber nur zu Zeiten. Ein vortrefflicher Glaube, die Menſchen beſcheiden zu machen, ohne ſie um alles Kraftgefühl zu bringen, eben ſo wichtig für Leute, die ſich zu viel fühlten, als jeder Reiz der innern Schwungkraft wichtig iſt für ein Geſchlecht, das erliegt unter ſeiner Verfeinerung und Schwatzſucht. Auf uns Götter, ſagt Jupiter, ſchieben die Menſchen die Schuld, wenn ſie ſelbſt in ihr Verderben rennen.

Was uns ſo äußerſt anſtößig iſt, die Götterbalgerey im achtzehnten Buche der Ilias, hielt die Griechen nicht ab, den Homer, wie

wir

wir die Bibel, in Schulen einzuführen. Der Knabe lernte früh, griechisch religiös seyn, wenn er über die himmlischen Narrheiten lachte, und seine Moralität zu trennen von seiner Gottesfurcht. Unterdeß hat der moderne Barbar, der der allbewunderten Nation so gern eins versetzen mag, hier besonders Gelegenheit, an ihrem Nationalcharakter mit Schein der Wahrheit und übertünchter Halbkenntniß seinen Witz zu üben. — Frank und frey, ohne unsern Respekt vor den Griechen zu verlieren, laßt uns mit lachen, wenn der gefangene Mars bey der goldenen Aphrodite im Bette liegt; wenn der Donnergott sich vor seiner himmlischen Hausehre fürchtet wie der trübseligste Ehmann; wenn der gewaltige Diomed der Liebesgöttinn in ihre Lilienhand und dem Kriegsgotte in den Bauch sticht, daß er schreit wie ein Regiment Soldaten. Konnten sich doch die Unsterblichen besser in Acht nehmen! Wenn der Krieg erklärt ist, so gilt alles für

Feind,

Feind, was feindlich handelt; Mensch oder Gott, das geht den Helden nichts an.

Der Prometheus des Aeschylus ist, nach unsrer Religionsart, eine durchgeführte Blasphemie. Was sich nur Abscheuliches sagen läßt vom Zeus und seiner Tyrannei, sagt der fluchende Märtyrer der Menschenliebe. — Aber wann hat, den König Lear abgerechnet, ein Mensch so göttlich geflucht? —

Auf das sonderbare Verhältniß der Menschen zu den Göttern gründet sich ein Hauptliniament des griechischen Trauerspiels. Die Unglücklichen, mit denen wir weinen sollen, leiden fast alle unter dem Druck des Schicksals oder einer beleidigten Gottheit. Bey uns kann und darf das nicht seyn. Auf unserer Bühne müssen die Situationen sich entwickeln aus den Charakteren der Personen; und das ist vielleicht der triftigste Grund,

warum

warum Intrigue und scharfe Charakterumrisse unsern Trauerspielen so nothwendig sind, als sie den griechischen entbehrlich waren.

IV.

Und die Hauptsumma aller Lehre, die für uns liegt in der Vergleichung des griechischen Genius mit dem modernen, was wäre die?

Der griechische Genius wirkte gewaltig auf sein Zeitalter. Wodurch? Weil er einen schönen, natürlichen und eignen Gang ging. Ist es möglich für den Genius heutiger Zeit, ihm darin gleich zu seyn? Laßt uns sehen! Unsre Organen sind weit stumpfer, unsre Sprache folglich ungelenkiger, und keine von Wissenschaft und Philosophie ausgehende Kultur einzelner Köpfe kann die Sinneskor-

ganen

ganen verfeinern; denn das iſt Sache des Klima's; noch die Sprache gelenkiger machen; denn das iſt Sache des Volks. Alſo iſt es unmöglich, daß unſer Genius ſo ſchön gehe, als der griechiſche ging.

Die Griechen hatten die Elemente der Kultur Ausländern zu danken, ſo gut als wir; aber ſie erhielten ſie aus der erſten, und wir durch die dritte und vierte Hand. Je zuſammengeſetzter und in ſich vollendeter man ein Muſter empfängt, deſto mehr iſt man geneigt zum Nachbilden ohne Aenderung, deſto weniger kann man ändern mit Vernunft, wenn es auch am Willen und Vermögen nicht fehlte. Alſo iſt es unmöglich, daß unſer Genius ſo eigen gehe, als der griechiſche ging.

Aber natürlich kann denn doch der Menſch ſeyn, er heiße Athenienſer oder Kamtſchadale, und wenn er nur natürlich iſt, ſo wird die

Natur ſchon das Weitere beſorgen. Wie der animaliſche Körper aus allerley Kraut und Fleiſch, das ihm zur Speiſe gereicht wird, mit Wegſchaffung des für ihn Untauglichen den gehörigen Lebensſaft ſich aſſimilirt, ſo zieht auch der Geiſt aus allerley Speiſe der Sinnen, grob oder fein, den für ihn paßlichen Nahrungsſtoff, wenn man ihn nur, wie den Körper, ungehindert wirken läßt nach ſeiner Natur, und nicht in ſich ſelbſt irr macht durch pedantiſche Diätetik. Wer natürlich iſt, dem iſt noch nie eine Originalität, ſeinen Kräften erreichbar, und ſelten eine gewiſſe Vortrefflichkeit entgangen; wer aber dieß oder das ſeyn will, der wird nichts. — Lieben Landsleute! Was wäre aus den Griechen geworden, hätten ſie ihre jungen Seelen die eine Hälfte des Tages nach Wohlſtands- und Frömmigkeits-Normen ſich rechts und links drehen gelehrt, und die andre Hälfte ſie voll ſaftloſer Wiſſerey geſtopft, jämmerlich, wie man Gänſe nudelt? Nun und nimmermehr

mehr macht der Buchſtabe lebendig. — Was wäre aus den Griechen geworden, hätten ſie, ſtatt alliebend zu hängen an ihrem Lande, ihren Sitten, ihrer Denkart, bald ägyptiſirt, bald phöniziſirt, wie das undeutſche Volk in Deutſchland bald franzöſirt, bald angliſirt und frohlockend ſich mit Allem behängt, was nur ausländiſch iſt, es ſey Prachtmantel oder Lumpe?

Bildet euch nach den Alten! ruft die Kritik vom Aufgang bis zum Niedergang, und dafür wollen wir ſie ſegnen; aber ſie muß auch recht wiſſen, was ſie ſagt. Eine Krone auf dem Kopf macht noch keinen König. Wer ſich nach den Alten im Geiſt und in der Wahrheit bildet, der übt ſich, aufzufaſſen alles innere Leben der Natur, in ſich zu feſſeln jede vorüberfliehende Erſcheinung des Wahren und Schönen, kraftvoll auszudrücken, was wirklich vorgeht in ſeinem Geiſt und Herzen, und darzuſtellen das

Erkennbare ohne überläſtigen Schmuck und nie ohne Grazie. Wer aber, uneingedenk der menſchlichen Verſchiedenheit, die Gottes Werk iſt, eine gute und eindringliche Form verwirft, weil ſie nicht antik iſt, wer immer mit ſpitzen Fingern herumgreift an dem Aeuſſern, weil ihm das Innere entgeht, der lieben Brüder, hat Heu am Horn. Hütet euch, daß er euch nicht verderbe!

Was die Natur dieſſeits des funfzigſten Grads Norder Breite nicht hinlänglich lehrt, und was doch in jedem Klima für wirklich kultivirte Menſchen Bedürfniß iſt, das iſt feine und nationale Behandlung der Sprache zu Harmonien, nicht nur ſolchen, die durch ſich ſelbſt dem Ohre liebkoſen, wenn der Gedanke Geiſt und Herz trifft, ſondern die auch harmoniren mit der Stärke, Sanftheit, Raſchheit und Dauer des Gedankens. Im höchſten Kraftſchwunge vergaß dieß der griechiſche Genius nie; drum wer in die

Schule

Schule gehen will, der gehe doch ja in die beſte! —

Mit unverkennbarer Würde hat der deutſche Geiſt ſich endlich losgearbeitet aus dem barbariſchen Schlamme von Jahrhunderten. Wie hoch oder tief wir jetzt ſtehen, können wir ſelbſt nicht entſcheiden, ſo wenig als der noch partheyiſchere Paraſit der Ausländer. Das künftige Jahrhundert allein hat ein Recht, das gegenwärtige zu richten. So viel aber muß ſehen, wer nicht die Augen zudrückt, daß kein neueres Volk in Europa, die Engländer ausgenommen, ſo viel Hang geäußert hat und noch äußert, trotz allem Ach und Weh der Franzoſengenoſſen, in der Redekunſt einen Gang zu gehen, der ganz für ſeinen Schritt paßte. Alles können nicht alle. Unſer komiſches Theater darf ſich nicht einmal zeigen neben dem franzöſiſchen. Aber das wildeſte Gewächs deutſcher tragiſcher Phantaſie iſt eben darum, weil es ein Ding

für sich ist, griechischer als die regelmäßigste französische Tragödie.

Dem deutschen Sinn widersteht alles Halbfarbige, Süßlichte, Gedehnte. Kraft, Tiefgefühl und Herzlichkeit hat er gern, und auch die leichten Spiele der Grazien verschmäht er nicht, wenn sie nicht ausarten in schlaffes Gefasel. Aber ist's gethan mit dem gern haben und nicht verschmähen? — Was liebt denn der Deutsche? Woran hängt er mit Inbrunst — Ja, wer das wüßte!

Anfangsgründe

der

speculativen Philosophie.

Versuch eines Lehrbuchs

von

Friedrich Bouterwek.

Göttingen,
bey Johann Christian Dieterich,
1800.

Vorrede.

Es ist noch sehr die Frage, ob der litterarische Charakterzug der Deutschen, dem wir eine so überschwengliche Menge von kurzgefaßten Lehrbüchern oder Compendien verdanken, daß alle übrige Nationen zusammen schwerlich nur den zehnten Theil von Büchern dieser Art aufweisen können, den Fortschritten der Wissenschaften in Deutschland mehr genützt, oder geschadet hat.

Zur Verbreitung der Thatsachen und der Systeme, und zur methodischen Bildung des Geistes tragen diese Compendien ohne Zweifel sehr vieles bey. Sie gewähren eine bequeme Uebersicht der Wissenschaft nach den Grundsätzen der Verfasser. Sie erhalten und sichern die an dem Deutschen so rühmliche Liebe zur logischen Gründlichkeit und Ordnung. Aber alles dieß ist noch nicht Fortschritt der Wissenschaft. Mit gleicher Gelehrsamkeit kann man bedeutende und unbedeutende Facta in Lehrbüchern zusammentragen. Wie

gleichem Aufwande von schulgerechter Darstellungskunst kann man Hirngespinnste und ewige Wahrheiten systematisiren. Und nahmentlich in der Geschichte der Philosophie ist es eben kein herzerhebendes Schauspiel, zu sehen, wie derselbe Eifer für irgend eine Lehre, die den systematischen Geist der Deutschen in Thätigkeit setzte, Dutzende von Lehrbüchern erzeugt und, wenn eine neue Lehre die alte verdrängt, eben so emsig arbeitet, durch Dutzende von neuen Lehrbüchern die alten in Vergessenheit zu bringen. Wer lieset noch den Vorrath von Compendien der zu ihrer Zeit in der Wolfischen Schule einzig möglichen Philosophie Wolfs und der Wolfianer? Doch das ist eine historische Frage. Aber was haben alle diese Compendien der Wolfianer in der Hauptsache gefrommt, wenn wir doch am Ende von dem System zurückkommen mußten, dessen Principien dadurch nicht um ein Haar gründlicher wurden, daß man sie in ihrem logischen Zusammenhange von neuem excerpirte? Das ist mehr als eine historische Frage.

Verfehltes Bestreben, der guten Sache zu nützen, ist freylich noch immer etwas anders, als, der guten

Sache schaden. Der menschliche Geist kann nun einmal die Wahrheit auf dem nächsten Wege nicht finden. Wenn durch falsche Systeme auch nur Licht und Ordnung im Denken erhalten oder befördert wird, so können sie als Uebungen des Verstandes am Ende Dienste thun, an die ihre Erfinder nicht dachten. Aber wenn nun die guten Köpfe, die sich in Compendien der Wolfischen Philosophie gefielen, die Kraft, die sie zur systematischen Redaction ihrer Excerpte und vielleicht oft zu künstlicher Unterdrückung gründlicher Zweifel verbrauchten, zur beharrlicheren und durch keine Autorität erstickten Prüfung der Grundlehren des Wolfianismus benutzt hätten; wäre der Gewinn für sie und für die Welt nicht um ein Beträchtliches größer gewesen? Was die Möglichkeit eines solchen Gewinns beschränkt, das schadet in der Hauptsache, wenn es gleich gelegentlich nützt. Wenn der Compendiengeist in der wissenschaftlichen Litteratur herrschend wird und die ausführliche Verarbeitung einzelner Capitel der Wissenschaften aus der Mode bringt, dann ist er ein verderblicher Geist. Dann zieht er Männer, die sonst durch belehrende Abhandlungen über Sätze, die der Zweifel mit Nachdruck angreift, neues Licht verbreiten könnten, in das kleinliche Interesse

einer erbettelten Consequenz, die von Vorurtheilen ausgeht, Vorurtheile aus Vorurtheilen erläutert, und mit dem Schwerte der Vernunft, dem Syllogismus, die Vernunft selbst schlägt. Dann wird fast jedes neue Compendium ein neues Gefängniß für den Geist, der frey seyn muß, um Wahrheit zu finden. Auch wo der Compendiengeist diesen Schaden nicht stiften kann, das ist, in den historischen und positiven Wissenschaften, da blendet er doch, sobald er herrscht und nicht vom Geiste der ausführlichen Untersuchung beherrscht wird, durch den Anschein eines in einem so kleinen Buche, wie in einem Juwelenkästchen, enthaltenen großen Schatzes, den man nur fleißig betrachten muß, um sich für reich zu halten; und so macht er gleichgültig gegen neuen Erwerb. Aber bey weitem nachtheiliger ist sein Einfluß auf die philosophischen Studien.

Die meisten unsrer Compendien sind bestimmt, beym Unterrichte der Jugend als Handbücher gebraucht zu werden. Sie sollen Stützen der Aufmerksamkeit, nützlich zur Vorbereitung, nützlich zur Wiederhohlung seyn. Sind sie nun in der That, was sie seyn sollen, so ist ihr pädagogischer Werth entschieden, ge-

seht auch, der Lehrer, der ein neues Compendium schreibt, hätte sich füglich mit irgend einem älteren beheifen und seine Zeit zur Erweiterung der Grenzen seiner Wissenschaft und zur besondern Untersuchung der vorzüglich bestrittenen Sätze auf eine andre Art besser anwenden können. Compendien, bloß als Schulbücher beurtheilt, sind für den Lehrenden und Lernenden um so viel mehr werth, je mehr bey einer Wissenschaft das Gedächtniß zu thun hat, und je weniger die kurzgefaßten Lehren selbst noch zweifelhaft sind. Gehört aber unter diese Wissenschaften die Philosophie?

Mit Dank und Achtung nehme ich mehr als Ein Compendium der Philosophie meiner Zeitgenossen in die Hand. Aber ich kann nicht zurücknehmen, was ich von dem pädagogischen Werthe der Compendien der Philosophie bey einer andern Gelegenheit schon einmal sagen mußte. Diese Lehrbücher, die der Zuhörer in philosophischen Vorlesungen erklären hört, verwöhnen den Anfänger im Denken nur gar zu leicht, die Philosophie als eine schon gefundene Wissenschaft historisch einzulernen, da er sie doch von allen übrigen Wissenschaften eben dadurch generisch unterscheiden ler-

nen sollte, daß er so früh als möglich gewöhnt wird, sie als eine Aufgabe zu betrachten, die er selbst lösen soll. Zur freyen Reflexion auf sich selbst und auf die Welt, nicht zur Verfechtung eines einstudirten Systems den jugendlichen Geist zu bilden, ist der Hauptzweck des Unterrichts in der Philosophie auf Universitäten. Wie weit dann der Jüngling künftig als Mann diesem oder jenem Systeme anhängen wird, das sey dann das Resultat der Geistesfreyheit, zu der er gebildet wurde. Angenommen, irgend ein System, z. B. das Kantische, wäre bis in seine kleinsten Theile das einzig wahre; so wird doch nur der philosophisch wissen, daß es das wahre ist, der es bis in seine kleinsten Theile zu bezweifeln verstand; und solch ein Zweifeln will gelernt seyn. Immer aber ist der Welt auch an dem Selbstdenker, dessen Wissen nur Stückwerk ist, mehr gelegen, als an einem systematisch verblendeten Sectirer.

Aber woran soll sich denn der Lehrer der Philosophie bey seinem Unterrichte halten, wenn er nach keinem Compendium lehren will?

Am besten wäre es, der Lehrer der Philosophie hielte sich bloß an seine Zuhörer und an sich selbst.

Das lebendige Compendium zu erklären, aus dem doch am Ende alle Philoſophie durch Demonſtration nur hervorgezogen wird, dazu möchte wohl ein Lehrbuch, das nur ein kurzer Abriß von Rubriken und Fragen iſt, als eine Stütze und als ein Wecker der Aufmerkſamkeit völlig hinreichen. Zum Nachleſen müßten dann aber Bücher empfohlen werden, in denen Wahrheiten, die eine ſubtilere Behandlung bedürfen und einer beſonders ſcharfen Prüfung werth ſind, durch gut geſchriebene Abhandlungen erläutert werden. Aber eben daran iſt unſer Compendienweſen Schuld, daß es ſo ſehr an ſolchen Büchern fehlt, an die man den Zuhörer mit Nutzen verweiſen könnte. Wer nicht Luſt hat, ſich an das Studium der Quellen zu wagen, aus denen die Compendien gefloſſen ſind, dem iſt ſchwer zu rathen. Und jene Quellen ſind für die meiſten kaum zugänglich.

Nach der alten Lehre, die Dinge, die man ändern möchte, für's Erſte ſo zu nehmen, wie ſie ſind, bleibt uns, um den hartnäckigen Dämon der Sectirerey aus den Auditorien, in denen Philoſophie gelehrt werden ſoll, zu bannen, jetzt noch nichts anderes übrig, als, beym Gebrauch der philoſophiſchen Compendien, der nun einmal zum Herkommen auf unſern Univerſitäten gehört, wenigſtens

die skeptische Methode zu befolgen. Was das für eine Methode ist, darf bey Lesern, für die diese Vorrede geschrieben ist, als bekannt vorausgesetzt werden. Aber eben diese Leser darf man fragen: Ist es nicht äußerst beschwerlich, nach einem durch und durch dogmatisch abgefaßten Lehrbuche skeptisch zu argumentiren? Und sind nicht die, in ihrer Art übrigens schätzbaren Lehrbücher der Kantianer fast alle, der Methode nicht weniger als dem Inhalte nach, durch und durch dogmatisch, ob sie gleich selbst die skeptische Methode empfehlen? Fangen sie nicht fast alle mit Erklärungen und Lehrsätzen an, die, so wie sie da hingestellt sind, sich auf nichts weiter als ihren Platz gründen?

Wenigstens kann es doch nur in den Augen der plattesten Sectirer nachtheilig für die große Sache der Wahrheit seyn, einmal ein Lehrbuch der Philosophie ganz und gar nach skeptischer Methode zu entwerfen. Versuch eines solchen Lehrbuchs sind diese Anfangsgründe der speculativen Philosophie. Nicht nach dieser oder jener Voraussetzung, sondern ohne alle Voraussetzung anfangen; sich nicht die geringste Behauptung erlauben, ohne die Bedingungen ihrer Gültigkeit

zu bestimmen; durch die hypothetische Erweiterung der Einsicht im Umfange dieser Bedingungen selbst skeptisch nach und nach immer mehr Feld gewinnen; und dann zum Beschlusse nach allen Prämissen es darauf ankommen lassen, ob und in welcher Bedeutung die Vernunft das ganze Lehrgebäude für begründet anerkennen will, oder nicht; so argumentiren; nicht eher, als bis ganz zuletzt, für den Skepticismus, oder den Dogmatismus Partey nehmen; wenn das der guten Sache schaden heißt, so ist die Vernunft, die nichts ohne Gründe statuirt, eine bethörte Vernunft; und das Philosophiren hat ein Ende.

Die Bestimmung dieser Anfangsgründe der Philosophie ist, als Grundlage der Vorlesungen zu dienen, die man gewöhnlich noch unter der alten Rubrik Logik und Metaphysik anzeigt. Wer, um dieser Rubrik willen, oder aus andern Gründen, für nöthig findet, in solchen Vorlesungen nichts zu sagen, als, was der Titel, und zwar nach dem bestimmten Sprachgebrauche dieser oder jener Schule, mit sich bringt, der opfre, wenn er es verantworten kann, dem Interesse der Schule das Interesse seiner Zuhörer auf. Denn un-

ter Funfzigen, die auf Universitäten philosophische Vorlesungen hören, ist vielleicht kaum einer, der Philosophie als Wissenschaft jemals zu seinem künftigen Studium machen will und kann. Dieser Eine fände den Weg, den er sucht, auch wohl ohne allen mündlichen Unterricht. Die Andern aber verlangen nur, oder sollten nur verlangen, daß ihr Geist philosophisch gebildet werde, damit sie sicherer den Weg ihrer Bestimmung gehen und dabey gewahr werden, wie weit es zu ihrer Bestimmung gehört, mit den Philosophen das Räthsel des menschlichen Wissens zu lösen. Man suche also in diesen Anfangsgründen kein in allen seinen Theilen dogmatisch abgerundetes System. Es soll nichts weiter, als ein Inbegriff dessen seyn, was von speculativer Philosophie mehr oder weniger brauchbar für die Meisten von denen ist, die auf Universitäten philosophische Vorlesungen hören. Gegen das Ende, wo die transcendentalen Untersuchungen anfangen, ist freylich der Kreis weiter gezogen, als das Auge der Meisten reicht. Aber ein Ziel der Wissenschaft mußte doch gesteckt werden. Und das ist eben der Vortheil des skeptischen Unterrichts, daß man die Länge des Weges, der

zum Ziele führt, im Fortschreiten selbst ausmißt und es mit seinen Kräften allein auszumachen hat, wo man stehen bleiben will.

Was der Inhalt dieses Buchs Neues hat, ist Resultat, dessen Gründe ausführlich in dem Versuche einer Apodiktik enthalten sind. Eben dem Versuche zur Erläuterung und zur Bestätigung kann vielleicht dieses Lehrbuch dienen; denn zuweilen drückt man sich in zwey Zeilen deutlicher aus, als auf zwey Bogen. Wäre aber auch der Versuch der Apodiktik mislungen, so sichert der skeptische Gang dieses Lehrbuchs auch vor dem Schaden, der sonst der Wahrheit pädagogisch zugefügt würde. Ueberdem mußte der Weg, den die Apodiktik nimmt, in einem Buche, wie diese Anfangsgründe, mit Fleiß vermieden werden. Deßwegen fällt auch die Eintheilung der Philosophie nach der Idee einer Apodiktik ganz anders aus, als die propädeutische Eintheilung dieses Lehrbuchs.

Vielleicht ist auch dieser Versuch eines Lehrbuchs mislungen. Gewiß ist er nicht aus dem Bewußtseyn einer besondern Fähigkeit zu dieser Form der Darstellung hervorgegangen. Ihn zu wagen, war aber doch

um so mehr der Mühe werth, je dringender bey der neuesten Trennung der Kantischen Schule und bey der allgemeinen Gährung der Meinungen das Bedürfniß der skeptischen Methode für den Unterricht in der Philosophie ist.

Daß dem nicht also sey; daß man in der richtig philosophirenden Welt längst über allen Widerspruch und alle Zweifel triumphire; daß die Lehre dieses oder jenes Philosophen in ihrem ganzen Umfange und in allen ihren Theilen die einzig mögliche, völlig befriedigende und ewig unerschütterliche Philosophie ohne Beynahmen sey; das mögen immerhin noch einige verdienstvolle Männer nach ihrer Vorstellungsart behaupten. Andre, die nicht dieses Glaubens sind, mögen in den neuesten Versuchen dieser Art so wenig Befriedigendes, als in den neueren und älteren finden. Mit einem Worte; welche Lehre man auch bekenne, oder bezweifle, oder verwerfe; die Verhandlungen darüber können füglich mit Anstand und in Frieden geführt werden. Und nur, wenn sie mit Anstand und in Frieden geführt werden; wenn Jeder dem Andern selbst im contradictorischen Streite die Achtung bezeigt,

auf die er ſelbſt Anſpruch macht; nur dann kann die Wahrheit gewinnen. Nach und nach fängt man auch in Deutſchland wieder an, einverſtandner darüber zu werden, daß die polemiſche Klopffechterey der Schulen jeder Schule Schande bringt, und daß man ſelbſt zu Gunſten einer einzigen und unumſtößlichen Philoſophie nichts Schlechteres thun kann, als jede entgegengeſetzte Lehre platthin als Unſinn abzufertigen. Nur in einigen deutſchen Recenſions-Magazinen ſpukt noch der ekelhafte Poltergeiſt, der die praktiſche Denkart eines Straßenvogts mit der theoretiſchen eines Philoſophen vereinigen möchte, und voll ſüßen Selbſtgefühls jedes Buch, deſſen Inhalt ihm nicht einleuchtet, als unſinnig, kläglich u. ſ. w., wie es denn kommt, tüchtig herunter macht. Ein Beyſpiel der Art liefert durch den Canal der Jenaiſchen litteraturzeitung der Recenſionsfabricant, der die Dialogen, die einige nicht Kantiſche Gedanken über Gegenſtände der praktiſchen Philoſophie enthalten, mit einer burlesken Schulmeiſtermajeſtät in der Sprache des armſeligſten Bettelſtolzes als Unſinn verhöhnt, nachdem er ſie zu Unſinn verdreht hat. Ein andrer Criſpin dieſer Art nennt in

in der Tübingischen Zeitung die Idee einer Apodiktik
kläglicheS Misverstehen seiner selbst, nachdem
durch seine Darlegung dieser Idee gezeigt hat, daß
sie auf die kläglichste Art misversteht. Was m
man mit solchen Subjecten? Man versucht, ob
nicht auch von ihnen etwas lernen kann, und beda
nur, daß sie schlechterdings zum Pöbel in der litt
rischen Welt gehören wollen. Bald wird, hoffent
die Zeit vorbey seyn, wo man aus guten Gründen
legentlich auch ihrer erwähnen muß.

Göttingen, im März, 1800

Inhalt.

Einleitung.

I. Von der Philoſophie überhaupt. S. 3

II. Vom Verhältniſſe der Philoſophie zur Gelehrſamkeit. 13

III. Vom erſten und letzten Gegenſtande alles philoſophiſchen Denkens. 17

IV. Von der Eintheilung der Philoſophie. 21

V. Von der Methode des philoſophiſchen Studiums. 27

Propädeutiſche Pſychologie.

Erſte Abtheilung. Von den erſten Bedingungen der Selbſtbeobachtung. 33

Zweyte Abtheilung. Von der Entgegenſetzung der Sinnlichkeit und Vernunft.

I. Von der Sinnlichkeit. S. 40

II. Von der Vernunft. 44

Logik.

Einleitung. Vom Begriffe und den Theilen der Logik. 51

Erſter Theil der Logik. Analytik.

I. Vom logiſchen Elementarprincip. 54

II. Von der Abſtraction. 56

III. Von der logiſchen Reflexion und ihren Geſetzen. 60

Zweyter Theil der Logik. Synthetik.

Erſter Abſchnitt. Von der Syntheſis überhaupt. 66

Zweyter Abſchnitt. Von den drey Arten der Syntheſis.

I. Von den Begriffen.

1. Vom Begriff eines Begriffes. 68

2. Von der Verſchiedenheit der Begriffe. 71

3. Von der Verwandtſchaft der Begriffe. 79

II. Von den logiſchen Urtheilen oder Sätzen.

1. Vom Begriffe eines logiſchen Urtheils oder Satzes. 85

2. Von der Verſchiedenheit der Sätze. 93

3. Von der Verwandtſchaft der Sätze. 103

III. Von den Schlüſſen.

1. Vom Begriffe eines Schluſſes. S. 108
2. Von der Verſchiedenheit der Schlüſſe. 116
3. Von der Verwandtſchaft der Schlüſſe. 129

Dritter Theil der Logik. Didaktik.

Vorerinnerung. Vom Begriffe einer Didaktik. 132
I. Von den Definitionen. 134
II. Von den Syſtemen. 141
III. Von den Beweiſen. 145

Speculative Anfangsgründe der Elementarphiloſophie.

Einleitung. Vom Begriffe und den Theilen der Elementarphiloſophie. 153

Erſter Theil der Elementarphiloſophie. Allgemeine Zweifelslehre oder Präliminarphiloſophie.

I. Skeptiſche Erfahrungslehre. 162
II. Skeptiſche Vernunftlehre. 171

Zweyter Theil der Elementarphiloſophie. Allgemeine Wiſſenslehre oder Tranſcendentalphiloſophie.

Vorerinnerung. 177

Erſte Abtheilung. Tranſcendentale Propädeutik.

I. Von den tranſcendentalen Geſetzen der Sinnlichkeit. 179
II. Von den tranſcendentalen Denkgeſetzen. 189

III. Von der transcendentalen Verbindung der Vernunft mit der Sinnlichkeit. S. 202

Zweyte Abtheilung. Transcendentale Apodiktik.

Vorbereitung. 207

I. Vom absoluten Realprincip. 210

II. Vom absoluten Idealprincip. 219

III. Von der transcendentalen Resignation. 227

Einleitung.

Anfangsgründe der ſpeculativen Philoſophie.

Einleitung.

I.

Von der Philoſophie überhaupt.

1. Unter den Wiſſenſchaften, die von den helleſten und beſten Köpfen jedes cultivirten Zeitalters des Studiums werth gefunden wurden, gibt es eine, die ſich gewöhnlich Philoſophie, im Deutſchen zuweilen mit dem wunderlichen Nahmen Weltweisheit nennt.

2. Man hat dieſe Wiſſenſchaft lange ſchon als die Mutter der wahren Aufklärung verehrt. Man hat ſich von ihr den letzten Troſt in dieſem, und den Glauben an ein künftiges Leben verſprochen. Und doch iſt ſie die einzige Wiſſenſchaft, über deren ſcientifiſche Exiſtenz ſelbſt unter ihren Verehrern geſtritten wird.

3. Nicht einmal über den Begriff der Philosophie haben sich diejenigen vertragen können, die man nach ihrer Wissenschaft Philosophen nennt. Wenn man die ganz heterogenen Definitionen vergleicht, die in den berühmtesten der älteren und neueren Schulen von der Philosophie gegeben worden sind, so könnte man historisch verleitet werden, die ganze Wissenschaft für eine Verspottung des menschlichen Verstandes zu halten.

4. Wenigstens läßt uns die Erfahrung keine gegründete Hoffnung übrig, eine Philosophie als Wissenschaft zu entdecken, wenn wir etwa versuchen wollten, sie aus den Lehrsätzen der berühmtesten Philosophen zusammenzutragen.

5. Aber so gewiß die Philosophen streiten, so gewiß müssen sie, um mit Vernunft zu streiten, etwas voraussetzen, worüber sie nicht streiten. Denn, wenn sie einander alle Sätze abstritten, könnte ihr Streit als Disputation, d. i. als Streit in Schlüssen gar nicht anfangen. Es wäre also wohl möglich, daß sie gerade in dem Maße stritten, wie sie einander über dasjenige nicht bedeuten können, worüber sie nicht streiten.

6. Wir könnten den Versuch machen, alle oder doch die berühmtesten Systeme der Philosophen zu vergleichen, um dasjenige herauszufinden, worüber in diesen Systemen gestritten wird. Aber auch damit wäre uns wenig geholfen, wenn wir Wahrheit und nicht Meinung suchen. Denn unter Wahrheit denken wir uns nicht etwas,

worüber unter gewiſſen Individuen noch nicht geſtritten worden iſt, ſondern etwas, worüber vernünftigerweiſe nie und unter keiner Bedingung geſtritten werden kann.

7. Es bleibt uns hier nichts übrig, als, entweder die Idee einer wiſſenſchaftlichen Philoſophie Preis zu geben und gewiſſe Aggregate von beſtrittenen Sätzen Philoſophie zu nennen, oder, ſogleich beym Anfang unſrer Unterſuchungen einen Standpunct zu nehmen, der nicht auf das Syſtem irgend eines Philoſophen gegründet iſt.

8. Einen ſolchen Standpunct finden wir aber nirgends als im Begriffe desjenigen, womit alles Begreifen anfängt. Selbſt die Meinung und der Zweifel müſſen mit irgend etwas anfangen, wodurch ſie in unſern Bewußtſeyn möglich und begründet werden. Dieſen Anfängen müſſen wir mit Beſonnenheit nachforſchen. Der Grieche nannte ſie ἀρχαὶ. Wir wollen ſie Principien nennen, ohne für's Erſte bey dieſem Worte irgend etwas mehr, als das Anfängliche im Wiſſen, was es denn auch übrigens ſeyn mag, = x d. i. als unbekannt, aber durch Vernunft nothwendig, zu denken.

9. Wer die Nothwendigkeit der Principien in dieſer Bedeutung läugnen wollte, müßte erſtens alle wahrzunehmende Succeſſion im Gemüth, und zweytens das Denken ſelbſt läugnen. Denn alle wahrzunehmende Succeſſion ſetzt wenigſtens einen Anfangspunct der Wahrnehmung voraus. Das Denken aber iſt ſelbſt als Meinen und

Zweifeln ein fortwährendes Beziehen eines Gedankens auf den andern nach einem Gesichtspuncte der Nothwendigkeit, ohne den nichts aus etwas Anderm gefolgert, d. i. als nothwendig durch Dieses gedacht und erkannt werden könnte.

10. Sobald aber der Begriff eines Princips in dieser Bedeutung als nothwendig, wär' es auch als nothwendig in Gedanken, zugestanden wird, so haben wir in dem Anerkennen dieser gedachten Nothwendigkeit auch schon, skeptisch wenigstens, die Idee der Philosophie als einer Wissenschaft der Principien in der That gewonnen, und es kommt nur darauf an, diese Idee aufzuklären.

11. In der Anerkennung der Idee der Philosophie als einer Wissenschaft der Principien liegt nicht die mindeste Behauptung irgend eines Systems. Nicht einmal ein Grundsatz ist durch diese Idee als nothwendig gegeben. Wir würden uns also zu dem willkürlichsten Dogmatismus verirren, wenn wir, dem neueren Sprachgebrauche zu Gefallen, unter Principien sogleich Grundsätze verstehen wollten.

12. Gleichwohl können wir nicht anders denken, als nach Grundsätzen. Zu finden, welche Grundsätze, und wie und warum Grundsätze überhaupt als Principien behauptet werden können, das ist die große Aufgabe, durch deren Auflösung wir eine Wissenschaft der Principien suchen.

13. Ehe wir uns aber an dieſes Geſchäft wagen, fragen wir um unſers praktiſchen Intereſſe willen mit Recht, ob denn unſre Speculation wohl der Mühe werth ſey. Denn das praktiſche Intereſſe läßt ſich mit nichts abweiſen, wenn wir gleich auch davon das Warum? zum Anfange nicht verſtehen.

14. Principien ſind es, die das praktiſche Intereſſe überhaupt mit dem wiſſenſchaftlichen vereinigen. Denn jede unſrer Handlungen hat einen Anfang im Bewußtſeyn und wird zu einer beſtimmten Handlung durch Beſtimmungsgründe, die unſern Willen leiten. Principien ſind auch die moraliſchen Ideen des Rechts und der Pflicht. Die Aufklärung dieſer Principien wird durch das praktiſche Intereſſe, das ſich ſelbſt behauptet, zum erſten Geſchäfte der Philoſophie erhoben.

15. Will aber der Menſch praktiſch ſich ſelbſt verſtehen, ſo iſt nothwendig, daß er überhaupt mit ſich ſelbſt ſo bekannt als möglich werde; denn ſeine praktiſche Einſicht iſt als etwas Beſonderes nur durch Abſcheidung von den Principien ſeiner übrigen Einſicht möglich und immer nur in dem Verhältniſſe gründliche Einſicht, als ſie mit allem ſeinen Wiſſen ein durchdachtes Ganzes ausmacht.

16. Ob wir glücklicher dadurch werden, daß wir die Principien verſtehen lernen, an die die größere Claſſe der Menſchen entweder gar nicht denkt, oder die ſie als etwas, das ſich von ſelbſt verſteht, auf Treue und Glauben

voraussetzt? Diese Frage darf uns in unserm Geschäfte nicht stören. Denn aus der Erfahrung können wir sie nicht gründlich beantworten, ohne das Experiment an uns selbst gemacht und eine Wissenschaft der Principien wirklich gesucht zu haben. Als moralische Wesen aber wissen wir, daß es Pflicht ist, unserer Vernunft überhaupt keine willkürlichen Schranken zu setzen. Sobald nun Wissenschaft überhaupt gedacht wird, wird jede besondre Wissenschaft mit ihren besondern Principien von der Philosophie, als einer Wissenschaft der Principien überhaupt, abhängig gedacht, und es kommt nur darauf an, wie weit ein denkender Kopf diese Abhängigkeit zu verstehen Talent und Beruf hat.

17. Den Verstand, der so glücklich ist, nach richtig vorausgesetzten Principien zu urtheilen, ohne sich der Gründe seiner Voraussetzung oder der Principien selbst bewußt zu seyn, nennen wir gesunden Menschenverstand. Und eben dieser gesunde Menschenverstand kann der Philosophie seine Achtung um so weniger versagen, je mehr er sich mit dem kranken, d. i. mit Vorurtheilen aller Art behafteten Menschenverstande der Meisten vergleicht und über die Mittel nachdenkt, durch die diesem kranken Verstande geholfen werden könnte.

18. Unterdessen sind nur wenige Menschen berufen, die Wissenschaft der Principien in ihrem ganzen Umfange, wär-

es auch nur ſkeptiſch in der Idee, zu faſſen und auszuführen. Wer dazu berufen iſt; wer ſich einer raſtloſen Beſtrebung bewußt iſt, das Warum? zu jedem Warum? ſo lange fortzuſetzen, bis das äußerſte Ende aller vernünftigen Fragen und alſo der äußerſte Anfang aller vernünftigen Antworten erreicht iſt; wer in dieſer Beſtrebung alle Schranken des Vorurtheils und der Meinung durchbricht und ſelbſt für die richtigen Vorausſetzungen des geſunden Verſtandes erſt die Beweiſe ſucht, ehe er ſie mitbehauptet; wer ſo, in der ſtrengſten Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt theoretiſch reine Wahrheit zu finden, und praktiſch nach den höchſten Geſetzen der reinen Wahrheit zu handeln ſich im ganzen Ernſte bemüht; *den* nennen wir vorzugsweiſe einen *Philoſophen*. Ob es in der wirklichen Welt ſchon einmal einen ſolchen Menſchen gab, brauchen wir für das Bedürfniß der Philoſophie nicht zu wiſſen.

19. Wer durch Selbſtdenken einen oder anderen Grundſatz der Philoſophie entdeckt, oder wer die Entdeckungen der Philoſophen benutzt, um durch richtige Schlüſſe eine Wiſſenſchaft aufzuklären oder ein Geſchäft des öffentlichen oder Privatlebens vernünftiger zu beſorgen, der *philoſophirt in ſeiner Sphäre*. Dieß kann man füglich, ohne die Idee der Philoſophie als einer Wiſſenſchaft zu verfolgen. Wer die Idee der Philoſophie als einer Wiſſenſchaft verfolgt, der *ſtudirt Philoſophie*.

Philoſophie ein Mal in ſeinem Leben ſtudirt zu haben, iſt die einzig ſichere Grundlage des Philoſophirens.

20. Dann erſt wird das Philoſophiren *ſchädlich*, wenn ſchwache Köpfe ſich aus ihrer Sphäre verirren und über ihre Kräfte hinaus philoſophiren wollen. Dem notoriſchen Unheil, das dadurch entſteht, muß *pädagogiſch* vorgebeugt und abzuhelfen geſucht werden.

21. Dann aber wird ſelbſt das Studium der Philoſophie ſchädlich, wenn man die *Idee* der Philoſophie mit dem *Syſtem* irgend eines Philoſophen verwechſelt. Denn ſo gewiß es nur Eine Philoſophie gibt — wir müßten denn mehrerley Vernunft und mehrerley Wahrheit annehmen; — und ſo gewiß dieſe einzige Philoſophie nur durch ein einziges Syſtem in voller Klarheit dargeſtellt werden kann; ſo iſt doch dieſe einzige Philoſophie für's Erſte immer nur eine *nothwendige Idee*; und ob irgend ein bis dahin aufgeſtelltes Syſtem dieſer Idee ganz oder zum Theil gemäß iſt oder nicht, kann niemand wiſſen, wer nicht einen *Geſichtspunct der Prüfung* gewinnt, der über alle Syſteme erhaben iſt.

22. Was das für ein Geſichtspunct iſt, läßt ſich zum Anfange nur *praktiſch* verdeutlichen. Erhalte dich, ſagt die Vernunft, mit der ganzen Kraft deines Geiſtes in der *Beſonnenheit*, d. i. in der Anerkennung deiner Selbſtthätigkeit und Unabhängigkeit von der Gewalt jedes *Eindrucks*! Laß weder *Stolz*, noch *Bewunderung*,

noch irgend eine andre Leidenſchaft in deiner Seele irgend einem Grundſatze das Wort reden! Wenn du dann, für's Erſte nichts weiter anerkennend als dein Denken ſelbſt, dich ſelbſt zu verſtehen und die nothwendigen Beziehungen deiner Gedanken in dir zu ſammeln und zu vereinigen dich bemühſt, jeden Satz aber, den dir ein Andrer als wahr anzuerkennen zumuthet, zum Anfange als vielleicht irrig denkſt; dann biſt du im Zuſtande der reinen Skepſis. Und nur in dieſem Zuſtande biſt du ſicher, den Geſichtspunct der reinen Wahrheit nicht zu verfehlen.

23. Ganz etwas anderes als dieſe Skepſis iſt der Skepticiſmus oder die ſyſtematiſche Reduction aller Wahrheit auf Principien des Zweifels. Der Skeptiker läugnet die Möglichkeit einer abſoluten Unterſcheidung der Wahrheit von dem Irrthume völlig ab. Er verſteht ſelbſt unter der Behauptung, die in dieſem Läugnen liegt, nichts weiter als eine räthſelhafte Nöthigung, die er für keinen Beweisgrund gelten läßt. Der Dogmatiker behauptet die Möglichkeit einer abſoluten Unterſcheidung der Wahrheit von dem Irrthume, und ſucht dieſe ſyſtematiſch auszuführen. Sobald er aber von irgend einem Grundſatze als einer Wahrheit ausgeht, ohne auf den Skeptiker zu achten, läuft er Gefahr, einem blinden, wenn auch noch ſo conſequenten Dogmatiſmus mit jedem Schluſſe immer feſter anzuhängen.

24. Producte des blinden Dogmatismus sind die mancherley Philosophieen, die die Idee der einzig wahren Philosophie in den Augen des gemeinen Menschenverstandes so verdächtig machen. Sollten aber dieser Philosophieen und der gegen einander streitenden Secten auch noch mehrere werden, so müssen wir auch das uns nicht in unserm Bestreben irre machen lassen, die reine Wahrheit und mit deren Principien die einzig wahre Philosophie zu suchen. Denn das Suchen allein ist hier unser Verdienst. Aber mit Recht sind wir gegen bestrittene Systeme um so mistrauischer, je berühmter sie sind, je mehr sie von seltenen Talenten ihrer Urheber zeugen, und dessen ungeachtet nicht alle guten Köpfe auf ihre Seite gezogen haben.

25. Nicht eher, als bis wir schon im Studium der Philosophie merklich vorgerückt sind, wird es uns klar, warum das philosophische Wissen nie dem mathematischen gleich werden und auf demonstrativ-unwidersprechliche Allgemeingültigkeit Anspruch wird machen können. Aber es läßt sich schon hier einsehen, daß diese in ihrer Art einzige Wissenschaft unter andern auch deßwegen einzig ist, weil sie nicht anders studirt werden kann, als dadurch, daß sie in uns selbst erzeugt wird. Denn da sie als Wissenschaft der Principien alle und jede Voraussetzungen verschmäht, so kann sie von keinem Satze anders als so ausgehen, daß sie den Geist zu der Selbstthätigkeit weckt, die das Denken selbst ist.

26. Das iſt denn auch der Nutzen, den das Studium der Philoſophie ſelbſt denen gewährt, die nicht beſtimmt ſind, es auf irgend eine Art ſyſtematiſch zu benutzen. Es befördert mehr, als jedes andre Studium, die Entwickelung aller unſrer ſpeculativen und praktiſchen Fähigkeiten, indem es auf unmittelbare Thätigkeit unſers wahren Selbſt und auf ſtrenge Aufmerkſamkeit auf uns ſelbſt dringt.

II.

Vom Verhältniſſe der Philoſophie zur Gelehrſamkeit.

27. Man muthet das Studium der Philoſophie vorzüglich dem Gelehrten zu. Gelehrter in der weiteren Bedeutung des Worts iſt, wer das Studium einer Wiſſenſchaft zu ſeinem Berufsgeſchäfte, d. i. zu dem Geſchäfte macht, das er vor andern auswählt, um ſeine Beſtimmung unter den Menſchen zu erreichen. Sofern nun die Philoſophie als wirkliche Wiſſenſchaft anzuſehen iſt, iſt auch der Philoſoph ein Gelehrter. Aber die Philoſophie iſt nur in ſofern als wirkliche Wiſſenſchaft anzuſehen, als ſie durch Selbſtthätigkeit des Geiſtes gefunden wird; und eben darüber ſtreiten die Philo-

sophen, daß der eine den Fund des andern Einbildung und Irrthum nennt. Richtiger also sieht man den Philosophen, sofern er Philosoph ist und vorläufig alles Wissen bezweifelt, nicht als Gelehrten, sondern als einen denkenden Kopf an, der für alle Gelehrsamkeit eine sichere Bürgschaft sucht.

28. Jede Wissenschaft geht von Principien aus. Sieht man aber diese Principien genauer an, so zeigt sich, daß es Voraussetzungen sind, bey denen man es in der Sphäre des gemeinen Lebens bewenden läßt, weil die Natur dafür gesorgt hat, daß man sie so leicht nicht bezweifelt. Dieß ist besonders der Fall bey der Mathematik und bey allen historischen Wissenschaften. Die Mathematik geht von Sätzen aus, die, sofern sie zur Mathematik gehören, von keinem gesunden Verstande bezweifelt werden können. Noch weniger fällt es dem sinnlichen Menschen ein, Facta zu bezweifeln, die sinnlich-gewiß sind. Wie aber? Wenn dessen ungeachtet ein Zweifler auftritt, der sich zu zeigen getrauet, daß die Grundlehren der Mathematik und jeder historischen Wissenschaft Voraussetzungen und keine Principien sind? Sollen wir ihm durch Machtsprüche platthin die gesunde Vernunft absprechen, die er dann mit eben dem Rechte uns absprechen dürfte?

29. Wenn wir es auch darauf ankommen lassen wollten, uns von dem gemeinen Menschenverstande, der mit

Voraussetzungen zufrieden ist, in den Gränzen des gemeinen Lebens und der selbst Gelehrsamkeit leiten zu lassen, so gibt es doch noch ein höheres Interesse der Vernunft, das durch keine Gelehrsamkeit dieser Art befriedigt wird. Was Recht und Pflicht ist; ob wir freie Wesen, oder belebte Maschinen sind; ob Weisheit, oder Zufall, oder blinde Nothwendigkeit die Regierung der Welt besorgt; und ob unsre vernünftige Hoffnung bis in ein künftiges Leben reichen darf? das sind die großen Fragen, die kein Gelehrter, als Gelehrter, zu beantworten im Stande ist; denn sie wollen ohne alle Voraussetzung beantwortet seyn.

30. Durch diese Fragen, deren Inbegriff man das Wesen der Philosophie nennen könnte, gränzt die Philosophie am nächsten mit der Theologie zusammen, wenn wir nähmlich eine Theologie als geoffenbarte Gotteswissenschaft voraussetzen. Die Kritik dieser Voraussetzung macht entweder den Philosophen zum Theologen, oder den Theologen zum Philosophen.

31. Durch den Begriff des Rechts wird die Philosophie Wissenschaft aller mehr als willkürlichen Principien der Jurisprudenz. Der Jurist, dem es genügt, etwas darum für Recht zu erkennen, weil es in seinem Corpus Juris steht, gehört in eine Classe mit dem Idioten, der etwas für Pflicht hält, weil es sein Pfarrer sagt.

32. Die Medicin oder Arzneywissenschaft ohne Philosophie ist entweder blinde, oder höchstens gelehrte Empirie. Der blinde Empiriker unter den Aerzten bekümmert sich um gar keine Theorie. Der gelehrte Empiriker folgt irgend einer Theorie, die von der mechanischen und chemischen Kenntniß der Materie, aber nicht von dem Elementarbegriffe der Arzneywissenschaft ausgeht. Der Elementarbegriff der Arzneywissenschaft ist der Begriff des Lebens, durch den die Physiologie mit der Philosophie zusammengränzt. Diesen Begriff sucht der philosophische Arzt immer mehr aufzuklären und als Princip seiner Theorie zu benutzen.

33. Und so hängt das Studium aller Wissenschaften ohne Ausnahme mit der Philosophie zusammen, sofern es gründlich ist. Gründlich ist das Studium irgend einer besondern Wissenschaft, sofern es von den relativen Principien dieser Wissenschaft ausgeht. Alle relative Principien verlieren sich aber in den absoluten, die wir auch Principien in der engsten Bedeutung nennen und deren Wissenschaft die Philosophie ist.

34. Die Darlegung des Zusammenhangs der Principien einer Wissenschaft oder Kunst mit eigentlichen oder philosophischen Principien nennt man gewöhnlich die Philosophie dieser Wissenschaft oder Kunst.

35. Diejenigen Wissenschaften, deren gründliches Studium am merklichsten den Uebergang zum Studium der Philosophie als einer eignen Wissenschaft bahnt, und in denen daher kein Philosoph ein Fremdling seyn darf, können vorzugsweise Hülfswissenschaften der Philosophie genannt werden. Dahin gehören vorzüglich die Mathematik, die Naturlehre und Naturgeschichte, und die Chemie. Vorzüglich ist die Mathematik als ein Canon der demonstrativen Gewißheit der Aufmerksamkeit des Philosophen werth, ungeachtet durch den Mißbrauch der mathematischen Methode die Philosophie lange genug entstellt worden ist. Wie vieles darauf ankommt, mit allen diesen Studien das Studium der Geschichte der Philosophie zu verbinden, leuchtet, auch bey einem oberflächlichen Nachdenken über die Geschichte des menschlichen Geistes überhaupt, von selbst ein.

III.

Vom ersten und letzten Gegenstande alles philosophischen Denkens.

36. Eine Wissenschaft, die alle Voraussetzungen verwirft (17. 25.), und also durchaus keinen Satz als Beweisgrund ohne Beweis an die Spitze ihrer nachfolgenden Sätze stellen darf, kann mit nichts Anderm anfangen, als

mit einer Aufforderung, die an das denkende Wesen gerichtet ist, sich als denkendes Wesen durch das Denken selbst anzuerkennen.

37. Mit dieser Anerkennung fängt die Philosophie in der That an. Und nun entsteht die Philosophie als Wissenschaft, sofern es uns gelingt diese indemonstrable That zu verstehen. Der Widersinn, der in der Vorstellung liegt, das Anerkennen unsrer selbst demonstriren zu wollen, leuchtet schon daraus ein, daß das Anerkennen der Demonstrationen doch zuletzt nicht wieder Demonstration, sondern That ist.

38. Da wir nun zur Möglichkeit der Philosophie durchaus nichts voraussetzen als das Denken selbst, oder, was hier dasselbe sagt, Uns selbst, sofern wir denken, so liegt in der Bestimmung unsrer selbst durch Denken die Aufgabe der ganzen Philosophie. Der erste und letzte Gegenstand alles Philosophirens ist also der Mensch, gedacht als ein Wesen, das sich selbst denkt. Die Philosophie ist Selbstkenntniß in der höchsten Bedeutung des Worts.

39. In dem Anerkennen unsrer selbst liegt die Beziehung unsrer selbst auf etwas, das wir als außer uns erkennen. Was nun auch die wahre Bedeutung dieses Außer uns seyn mag; wir finden es in uns, sofern wir es erkennen. Sofern wir es aber uns selbst ent-

gegenſtellen, unterſcheiden wir es von uns und nennen es als einen abſoluten Inbegriff einer unbeſtimmbaren Mehrheit von Dingen die Welt. Indem wir nun von der Selbſtkenntniß den Uebergang zur Beurtheilung der Dinge außer uns finden, wird die Philoſophie Weltkenntniß durch Kenntniß unſrer ſelbſt.

40. Mit dieſer Beſtimmung des Gegenſtandes aller Philoſophie ſtellen ſich nun aber auch alle die Schwierigkeiten ein, mit denen wir zu kämpfen haben, wenn wir durchaus keine willkürliche Satzung als einen Lehrſatz der Philoſophie einſchleichen laſſen wollen. Denn wir fragen nun: Mit welchem Satze ſollen wir fortfahren zu philoſophiren, nachdem wir uns ſelbſt überhaupt nur als denkend, übrigens aber als durchaus unbekannt mit uns ſelbſt gedacht haben?

41. Wir könnten es uns, dem Scheine nach, ſo bequem machen, wie es ſich die Philoſophen lange genug gemacht haben, wenn wir damit anfingen, eine Reihe von ſogenannten Seelenkräften aufzuzählen, dieſe zu definiren, und dann nach unſern Definitionen zu argumentiren. Aber wir fragen billig zuerſt: was uns denn zu dieſer Aufzählung von Seelenkräften berechtigt? Wenn wir dann finden, daß das Verzeichniß der ſogenannten Seelenkräfte in jeder Schule anders ausfällt, und daß der Streit über die Wirkungen dieſer Kräfte oft ein leerer Wort-

ſtreit iſt, zu dem nur die Unbeſtimmtheit und die Verſchiedenheit der Sprachen Veranlaſſung gegeben hat, ſo werden wir mit Grunde mißtrauiſch gegen alle ſolche Verzeichniſſe.

42. Man faßt die Seelenkräfte gewöhnlich zuſammen unter dem Nahmen Vermögen, unterſcheidet dann ein Erkenntnißvermögen von einem Begehrungsvermögen, theilt die Erkenntnißkräfte in obere und untere, nimmt auf eine ähnliche Art ein höheres und niederes Begehrungsvermögen an, und diſputirt nun über das Verhältniß dieſer mancherley Kräfte oder Vermögen zu einander, beſonders über das Verhältniß der Vernunft, des Verſtandes und der Urtheilskraft zur Sinnlichkeit, dem Willen, den Trieben u. ſ. w. während man erſtens nichts weniger als einverſtanden über die Bedeutung der Wörter iſt, die man hier gebraucht, und zweytens, was noch merkwürdiger iſt, den Theilungsgrund, der vor allen dieſen Abtheilungen vorausgeſetzt wird, nach Vorausſetzung der Abtheilungen zu demonſtriren verſucht. Bey einem ſolchen Verfahren iſt es unmöglich, irgend ein Syſtem als Philoſophie zu begründen.

43. Da indeſſen die philoſophiſche Speculation immer dieſen Gang genommen hat, muß er wohl der natürlichſte ſeyn. Auch iſt es ſowohl zum Verſtändniß der

berühmteſten Philoſophieen als zum Uebergange von der populären zur philoſophiſchen Vorſtellungsart nothwendig, irgend ein Syſtem der Seelenkräfte zum Anfange, aber ja nicht anders als hypothetiſch, anzunehmen und zu verſuchen, wie weit wir damit kommen. Wir wollen dieſe Methode des Philoſophirens, bey der man ein Gemüth oder eine Seele vorausſetzt, worin eine Menge Kräfte, die gleichſam einander begegnen und mit einander ſtreiten, von der Vernunft, als der Fürſtinn unter ihnen, beherrſcht und geordnet werden, die pſychologiſche nennen.

IV.

Von der Eintheilung der Philoſophie.

44. Nicht anders als pſychologiſch (43.) läßt ſich beym Anfange des Philoſophirens eine Eintheilung der Philoſophie finden. Denn da wir die Philoſophie als eine wirkliche Wiſſenſchaft noch ſuchen (11. 21.), ſo würden wir uns einem blinden Dogmatiſmus (23.) ergeben, wenn wir ſie hier als ſchon gefunden vorausſetzen wollten. Nicht eher aber, als bis wir die Philoſophie als eine ſchon gefundene Wiſſenſchaft zu denken berechtigt ſind, alſo auf keinen Fall eher, als bis wir eine gründlich ſyſtematiſche Selbſtkennt-

niß (38.) zu besitzen schon überzeugt sind, ist an entscheidende Theilungsgründe zu denken; denn der Inbegriff dieser Theilungsgründe ist mit dem Bau des Systems Eins und Dasselbe.

45. Eine Vergleichung der mancherley schon versuchten Eintheilungen der Philosophie, besonders nach den berühmtesten Systemen, lehrt im Beyspiele, auf wie wenig Gewinn für die wahre Ueberzeugung zu rechnen ist, wenn wir auf gutes Glück, oder um zufälliger Gründe willen eins dieser Systeme vor dem andern als dasjenige wählen wollten, das wir bey unsern Eintheilungen ohne Gefahr zum Grunde legen dürften. Ueberdem hören wir auf, zu philosophiren, sobald wir zum Anfange nicht alle Systeme bezweifeln (20. 21. 22.).

46. Aber psychologisch (43.) dürfen wir uns Voraussetzungen erlauben, nach denen wir gewisse Richtungen der Aufmerksamkeit auf uns selbst (38.) von andern unterscheiden, sofern diese Unterscheidungen, als durch sich selbst gewiß, eben sowohl von dem gemeinen Menschenverstande (17) behauptet, als von allen philosophirenden Schulen gebilligt werden. Denn ohne Anerkennung dieser Unterscheidungen lassen sich die streitenden Systeme nicht einmal problematisch denken. Warum nicht? Das ist es eben, was sich nur als Resultat der Philosophie verstehen läßt.

47. So theilen wir, von der Aufmerkſamkeit auf uns ſelbſt geleitet, die Principien überhaupt (8. 9.) in ſpeculative und praktiſche ein. Unter jenen, die wir auch theoretiſche Principien nennen, denken wir Principien des Wiſſens, indem wir das Wiſſen von dem Wollen unterſcheiden. Die Principien des Wollens heißen dann praktiſche Principien. Daher die Eintheilung der Philoſophie überhaupt (10.) in ſpeculative oder theoretiſche und in praktiſche Philoſophie. Ob und warum dieſe Eintheilung für die höchſte gelten kann, auch darauf ſuchen wir erſt die Antwort.

48. Setzen wir das Wiſſen überhaupt als etwas Unbezweifeltes voraus, ſo unterſcheiden wir es von dem Denken, ſofern auch Zweifel Gedanken ſind. Da wir nun, auch wenn wir zweifeln, irgend einer Regel folgen, die wir als ein nothwendiges Verhältniß unſrer Gedanken zu einander anerkennen, ſo ſuchen wir dieſes Verhältniß durch Abſonderung von Allem, was wir unſerm Selbſt als etwas außer uns entgegenſtellen (39.) rein aufzufaſſen. So gewinnen wir den Begriff der Logik als der Wiſſenſchaft der rein gedachten Regel des Denkens.

49. Wie nun aber die Regel des Denkens mit der Erkenntniß überhaupt zuſammenhängt, und wie durch dieſen Zuſammenhang das bloße Denken, das auch den

Zweifel in sich schließt, von dem Wissen verschieden ist, das den Zweifel ausschließt, darüber sind auch noch nicht zwey philosophirende Schulen einverstanden. Daher die Unsicherheit in der Bestimmung der Wissenschaft, die als Elementar-Philosophie oder Wissenschaft der Begründung aller Theile des philosophischen Wissens ein Einverständniß unter den Philosophen überhaupt bewirken soll. In den meisten Schulen führt sie noch den Nahmen Metaphysik.

50. Alle Systeme der Metaphysik, so heterogen sie auch übrigens seyn mögen, kommen darin überein, daß sie durch Demonstration das in sich Wirkliche oder die wahre Realität als den übersinnlichen Grund alles Wissens erreichen und auf irgend eine Art bestimmen wollen. Mit Recht aber hat man in den neuesten Zeiten gefragt, ob denn so etwas möglich ist, und ob nicht durch den Begriff des Wissens selbst die Unmöglichkeit einer Wissenschaft des Uebersinnlichen in der That schon behauptet wird.

51. Nach der Kantischen Philosophie soll der Streit über die Möglichkeit einer Metaphysik entschieden werden durch eine Kritik der reinen Vernunft, d. i. eine Wissenschaft derjenigen Principien, die in den Gesetzen des unmittelbar vernünftigen Erkennens selbst und nicht in der Erfahrung gegründet seyn sollen. Da

aber in der Kantiſchen Schule ſelbſt ſo wohl über den wahren Begriff einer Kritik der reinen Vernunft und eines Princips a priori, als über die Art der Begründung eines kritiſchen Syſtems der Philoſophie überhaupt geſtritten wird, ſo würde es eine ſehr unphiloſophiſche Verirrung (25.) ſeyn, wenn wir die Entſtehung der Philoſophie in unſerm Verſtande abhängig von der Kantiſchen Vernunftkritik, oder gar von der Erklärung des einen oder des andern ihrer gegen einander ſtreitenden Ausleger machen wollten.

52. Die neueſten Bemühungen um die Elementarphiloſophie (49.) haben theils dem Worte Metaphyſik z. B. in der Kantiſchen Metaphyſik der Natur und der Sitten neue Bedeutungen gegeben, theils auch den Begriff einer Tranſcendentalphiloſophie, die man ehmals mit der Metaphyſik für Eins und Daſſelbe nahm, und die man jetzt gewöhnlich als eine durch die Kantiſche Vernunftkritik zuerſt entdeckte Grundwiſſenſchaft anſieht, ſo unſicher gemacht, daß beym Anfange der Philoſophie an gar keine auch nur einigermaßen befriedigende Erklärung dieſer Theile des philoſophiſchen Wiſſens zu denken iſt.

53. Eben ſo wenig können wir, ohne uns eines Vorurtheils ſchuldig zu machen, nach den Beſtimmungen irgend eines berühmten oder unberühmten Syſtems einen empiriſchen, d. i. von Erfahrungsprincipien ausgehenden

Theil der ſpeculativen Philoſophie unter dem Nahmen empiriſche Pſychologie von der Logik und der Tranſcendentalphiloſophie durch ſcharfe Grenzbezeichnung abſondern. Denn da wir überhaupt keinen Unterſchied zwiſchen reinen Vernunft- und Erfahrungsprincipien vorausſetzen dürfen, ſo gehört auch eine Abtheilung der Philoſophie nach Vorausſetzung jenes Unterſchiedes zu den Behauptungen, deren Richtigkeit oder Unrichtigkeit wir erſt finden müſſen.

54. Leichter iſt es, ſich ſogleich zum Anfange über die Theile der praktiſchen Philoſophie (47.) zu verſtändigen, weil hier das allgemeine Bewußtſeyn praktiſch die Richtigkeit der Eintheilung verbürgt, ungeachtet auch dieſe praktiſche Bürgſchaft noch keine philoſophiſche iſt. Als praktiſch-denkende Weſen bezweifeln wir nicht, daß es Rechte gibt, die wir geltend machen dürfen, und Pflichten, denen wir uns unterwerfen ſollen. Die Philoſophie oder Principienlehre (10.) der Rechte nennen wir gewöhnlich Naturrecht; die Philoſophie der Pflichten, Ethik oder Moral. Die Begründung beider und ihre nothwendigen Verhältniſſe zu einander zu finden, iſt dann das Geſchäft der allgemeinen praktiſchen Philoſophie.

55. So beruhen die Lehrgebäude faſt aller philoſophirenden Schulen auf dem vorausgeſetzten Unterſchiede ſpeculativer und praktiſcher Principien (47.). Soll aber eine Wiſſenſchaft der Principien überhaupt gefunden werden,

ſo dürfen wir als Philoſophen ſelbſt jenen Unterſchied nicht vorausſetzen. Denn es wäre ja möglich, daß die wahre Elementarphiloſophie (49.) nur durch Reduction aller Speculation und Praxis auf Ein Princip zu Stande gebracht werden könnte. Wenigſtens dürfen wir Syſteme, in denen dieſe Einheit der Philoſophie als Grundbedingung der Möglichkeit einer Philoſophie überhaupt gedacht und zu erreichen verſucht wird, nicht vorläufig verſchmähen, wir mögen ſie nun Wiſſenſchaftslehre oder Apodiktik oder noch mit andern Nahmen nennen.

V.

Von der Methode des philoſophiſchen Studiums.

56. Nach allen dieſen Erklärungen und Eintheilungen läßt ſich nun nicht wohl mehr bezweifeln, daß man auf eine doppelte Art Philoſophie ſtudiren (19.) kann. Entweder man geht vom Begriffe der Elementarphiloſophie (49.) aus, ſucht dieſe vor allen Dingen zu entdecken und gegen den Zweifel zu ſichern; oder man geht von den erſten Unterſcheidungen des allgemeinen Menſchenverſtandes (17.) aus und ſteigt von da zu der Elementarphiloſophie hinauf. Wir wollen die erſte Methode die apodiktiſche, die zweyte die problematiſche oder ſkeptiſche nennen.

57. Die apodiktische Methode, Philosophie zu studiren, ist die eigentlich wissenschaftliche. Denn da die Elementarphilosophie eigentlich Philosophie in der engsten und höchsten Bedeutung des Worts ist (10. 49.), und da von ihr die Möglichkeit einer dogmatischen Ausführung der Philosophie überhaupt (23.) abhängt, so argumentiren wir nur auf Treue und Glauben, wenn wir beym Entwurfe eines philosophischen Systems irgend etwas anders als eine schon gewonnene Elementarphilosophie zum Grunde legen.

58. Aber um irgend ein System der Elementarphilosophie auch nur hypothetisch zu verstehen, müssen wir schon im Besitz einer Menge von Begriffen seyn, die wir uns nicht anders als durch graduelle Erhebung von der populären zur philosophischen Denkart erschaffen und verdeutlichen können. Denn keine geringere Macht als die Natur selbst hat es so geordnet, daß unser Bewußtseyn und unser Verstand sich durch Abstraction von der Sinnlichkeit nur nach und nach aufklärt. Wollten wir es vor der Vernunft verantworten, der Natur entgegen, durch einen Sprung die wahrhaft philosophische Denkart zu gewinnen, so müßten wir schon voraus wissen, daß wir uns nicht verspringen, d. i., daß die Denkart, zu der wir hinüberspringen, die wahrhaft philosophische ist; und das können wir nicht voraus wissen, weil die Kenntniß der wahrhaft philosophischen Denkart eben dasjenige ist, was wir durch Philosophiren erst finden wollen.

59. Alſo bleibt uns zum völlig vorurtheilfreyen Anfange unſres Selbſtſtudiums (35.) keine andre Methode, als die problematiſche oder ſkeptiſche (56.) übrig. Indem wir uns proviſoriſch auf unſer Bewußtſeyn verlaſſen, merken wir praktiſch und theoretiſch (47.) auf uns ſelbſt, vergleichen das Bleibende mit dem Veränderlichen in uns; und indem wir bey jedem Urtheile inne halten und nach den Gründen deſſen fragen, was wir behaupten oder verneinen möchten, verfolgen wir jedes Warum? durch ein neues Warum? ſo lange, bis wir endlich den Punct erreicht haben, den keine Vernunft überſteigt, weil er der Grund aller Gründe, oder, was daſſelbe ſagt, das Princip aller Principien, oder — das Wahre ſelbſt iſt.

60. Mit der Idee der ſpeculativen Philoſophie (47.) fangen wir an, weil doch auch unſer Wollen, ſofern wir darüber philoſophiren, ein Object unſers Wiſſens iſt. Zuerſt ſuchen wir ſo weit mit uns ſelbſt vertraut zu werden, daß wir die merkwürdigſten Veränderungen unſres Bewußtſeyns als Begebenheiten überſehen und nennen lernen. Dann fragen wir nach den Regeln (45.), denen unſer Verſtand bey dieſer Selbſtbeobachtung folgte. Durch die Beziehung der Regeln des Denkens auf die Begebenheiten in uns ſuchen wir dann ein rein wahrhaftiges Urtheil zu fällen und durch dieſes die Möglich-

keit eines Syſtems, das den Nahmen Philoſophie ausſchließlich (21.) verdient, mit der Wirklichkeit deſſelben zugleich zu verſtehen. Daher die drey Theile dieſer Anfangsgründe der ſpeculativen Philoſophie. Die Ausführung der drey Ideen, einer propädeutiſchen Pſychologie, einer Logik und einer ſpeculativen Elementarphiloſophie iſt der Inhalt dieſes Buchs.

Propädeutische Psychologie.

Propädeutiſche Pſychologie.

Erſte Abtheilung.

Von den erſten Bedingungen der Selbſtbeobachtung.

61. Um auf uns ſelbſt zu merken und die Veränderungen in uns als Begebenheiten zu beobachten (60.), ſetzen wir unſer Daſeyn als etwas ſich ſelbſt Behauptendes voraus. Wir verſtehen von dieſer Selbſtbehauptung zum Anfange nichts. Sofern wir aber ohne ſie auch nicht einmal zweifeln könnten, faſſen wir unſer ſich ſelbſt behauptendes Daſeyn mit allen ſeinen Veränderungen in einem problematiſchen Begriffe auf, den wir gewöhnlich mit dem Worte Seele bezeichnen.

62. Durch den Begriff der Seele haben wir noch nichts gewonnen, als die Möglichkeit, weiter zu fragen: was

wir uns denn unter uns ſelbſt denken ſollen? Denn indem wir unſer Daſeyn behaupten, bezieht ſich dieſe Behauptung auf etwas außer uns, das wir von uns ſelbſt unterſcheiden (vergl. 39.). So lange wir nun nichts von dieſer urſprünglichen Unterſcheidung verſtehen, wiſſen wir auch nicht, ob und in wiefern unſer Daſeyn auf dem Etwas außer uns, oder ob und in wiefern das Daſeyn des Etwas außer uns auf Uns beruht. Alſo berechtigt uns das Behaupten unſrer ſelbſt nicht zur Behauptung irgend eines ſelbſtſtändigen, d. i. von dem, was wir als außer uns denken, unabhängigen Daſeyns.

63. Wir können auch den problematiſchen Seelenbegriff (61.) für's Erſte zu nichts weiter gebrauchen, als, den eben ſo problematiſchen Begriff einer Seelenkraft (vergl. 41.) daran zu knüpfen und durch dieſen Begriff ein Princip (8.) der Veränderungen zu denken, die wir mit dem Anerkennen unſers Daſeyns in dem Seelenbegriffe zuſammenfaſſen.

64. Faſſen wir weiter Alles, was wir Seelenkräfte in der mehreren Zahl nennen, in dem Einen Begriffe eines Vermögens zuſammen, ſo verſchwindet der zuerſt gewonnene Seelenbegriff wieder aus der Theorie als völlig unbrauchbar; denn die Behauptung unſrer Selbſt fällt mit dem, was nun Vermögen heißt, ganz und gar zuſammen. Vermögen iſt daſſelbe, was wir zuerſt unſer

Daſeyn nannten. Jede Behauptung eines Seelendinges, dem man irgend ein Vermögen als etwas Zweytes und ihm, als dem Erſten, Zugehöriges zuſchreibt, würde hier eine willkürliche Lehre ſeyn, durch die alle Philoſophie ſchon im Entſtehen verwirrt werden würde.

65. Sofern von dem, was wir Vermögen nennen, alles Denken, Wiſſen und Wollen ausgeht, fällt der Begriff eines Vermögens auch mit dem zuſammen, was wir, vom Anfange unſers Philoſophirens an, Princip (8.) nannten. Das Philoſophiren ſelbſt kann alſo nichts anders ſeyn, als Verdeutlichung eines vorausgeſetzten Vermögens.

66. Alle Verdeutlichung ſetzt Unterſcheidung voraus. Da wir nun ohne urſprüngliche Unterſcheidung nicht einmal problematiſch eines Begriffes mächtig wären, weil wir jeden Begriff nur inſofern denken, als wir ihn von andern Begriffen unterſcheiden, ſo iſt der Begriff eines Vermögens der urſprünglichen Unterſcheidung der Anfangsbegriff aller Philoſophie.

67. Auf dem Vermögen der urſprünglichen Unterſcheidung beruht zuerſt die Trennung unſers Selbſt von dem, was wir als etwas außer uns denken. Wie es auch mit dieſer Trennung zugehen mag; ſie iſt als Trennung zugleich Beziehung unſrer Selbſt auf etwas außer uns, und begründet dadurch erſtens den Begriff des Subjects, d. i. des Erkennenden, zweytens den Begriff

des Objects, d. i. des Erkannten, und drittens den Begriff der Vorstellung, d. i. der Beziehung des Subjects auf das Object, dieser Beziehung, die wieder mit der ursprünglichen Unterscheidung zusammenfällt.

68. Das Vermögen der ursprünglichen Unterscheidung kann man daher (67.) auch Vorstellungsvermögen nennen. Nur müssen wir nicht denken, durch den Begriff eines Vorstellungsvermögens einen Grund der Vorstellungen, als etwas von dem Vorstellungsvermögen selbst Verschiedenes entdeckt zu haben; denn die Begriffe Subject, Object und Vorstellung sind einer durch den andern in der ursprünglichen Unterscheidung gegeben. Sie verlieren alle Bedeutung, sobald einer ohne den andern gedacht wird.

69. Warum die Begriffe Vorstellung und Object ohne Gefahr in mehreren Fällen verwechselt werden können, und welches diese Fälle sind, kann hier noch nicht erklärt werden. Es kam uns für jetzt nur darauf an, den Begriff der Selbstbeobachtung zu finden, dessen Grundbedingungen die drey Begriffe Subject, Object und Vorstellung sind. Nach der ursprünglichen Unterscheidung des erkennenden Subjects von allen Objecten können wir die räthselhafte Beobachtung unsrer selbst, als eine Thätigkeit durch die das Subject in der Vorstellung zu seinem eignen Objecte wird, in einem provisorischen Begriffe verstehen.

70. Das Räthſel der Selbſtbeobachtung und der damit ſo nahe, wie der Irrthum mit der Wahrheit, verwandten Selbſttäuſchung aufzulöſen, vermag nur die Elementarphiloſophie (49.). Hier ſehen wir es zuerſt als eine Begebenheit an, die wir nicht zu bezweifeln im Stande ſind, weil ſelbſt im Zweifel die Ueberzeugung liegt, daß wir von uns ſelbſt etwas wiſſen, wär' es auch nur eben dieß, daß wir zweifeln.

71. Das Vermögen, von ſich ſelbſt etwas zu wiſſen, nennen wir Bewußtſeyn. Durch Bewußtſeyn wird das erkennende Subject von jedem Object geſchieden und ſpricht ſich ſelbſt ein eignes Daſeyn zu, wenn gleich immer nur in Beziehung auf irgend ein Object.

72. Wie das Bewußtſeyn mit dem Vermögen der urſprünglichen Unterſcheidung (66.) oder dem Vorſtellungsvermögen (60.) zuſammenhängt, auch das bleibt uns für's Erſte noch ein Räthſel. Bewußtſeyn und Vorſtellungsvermögen geradezu für Einerley zu erklären, haben wir durchaus noch keine Befugniß. Auch ein thieriſches Vorſtellungsvermögen, in dem kein Bewußtſeyn iſt, können wir nicht geradezu abläugnen.

73. Das Bewußtſeyn iſt das Princip aller Selbſtbeobachtung, weil es das Vermögen iſt, von uns ſelbſt überhaupt etwas zu wiſſen (71.). Wir müſſen alſo an Selbſtkenntniß in dem Grade gewinnen, wie unſer

Bewußtſeyn aufgeklärt, d. i. nicht durch entgegengeſetzte Kräfte unterdrückt wird.

74. Diejenigen Seelenkräfte (63.), deren Princip das Bewußtſeyn iſt, nennen wir mit Recht höhere oder obere Kräfte, auch wohl vorzugsweiſe Erkenntnißkräfte. Daraus aber folgt nicht, daß wir durch dieſe Kräfte mit uns ſelbſt noch anders bekannt werden, als, ſofern ſie ſich auf entgegengeſetzte Kräfte beziehen, die im Bewußtſeyn ſelbſt anerkannt und vereinigt werden. Was auch immer der Grund dieſer Entgegenſetzung, Anerkennung und Vereinigung ſeyn mag; wir finden ſelbſt durch Bewußtſeyn die Abhängigkeit unſrer ſelbſt von Eindrücken, d. i. Veränderungen unſrer Selbſt durch dasjenige, was wir als etwas außer uns anerkennen (39. 62.), während dieſes Anerkennen ſelbſt etwas in uns iſt.

75. Auch das Princip der Eindrücke als etwas in uns nennen wir nach den obigen Beſtimmungen (64. 65.) ein Vermögen, zuweilen Empfindungsvermögen, zuweilen Sinnlichkeit oder Sinn. Die Kräfte, deren Princip das Empfindungsvermögen iſt, heißen dann auch in den Schulen untere Kräfte (vergl. 74.). Durch dieſe Trennung des Empfindungsvermögens vom Bewußtſeyn wird aber nichts weniger als die Möglichkeit eines Bewußtſeyns ohne Empfindung behauptet.

76. Nur inſofern dieſe Trennung im Bewußtſeyn ſelbſt die Grundbedingung aller Selbſtbeobachtung iſt, indem wir die Veränderungen, deren wir uns bewußt ſind, in der Selbſtbeobachtung entweder als Eindrücke, oder als reines Bewußtſeyn, zu verſtehen ſuchen, laſſen wir uns vorläufig eine methodiſche Abſonderung zweyer Claſſen von Seelenkräften gefallen, um beide künftig genauer mit einander zu vergleichen, nachdem wir jede für ſich näher kennen gelernt haben.

Zweyte Abtheilung.

Von der Entgegenſetzung der Sinnlichkeit und der Vernunft.

I.

Von der Sinnlichkeit.

77. Ohne das Princip der Eindrücke (74. 75.) in ſeinen letzten Verhältniſſen zum Bewußtſeyn (71.) und zum Vermögen der urſprünglichen Unterſcheidung (66.) ergründet zu haben, dürfen wir die Eindrücke ſelbſt als wirklich behaupten, weil wir ſie, ſo oft wir nur wollen, in uns als dasjenige finden können, was wir als Veränderungen unſrer ſelbſt durch etwas außer uns (39. 62.) von denjenigen Veränderungen unterſcheiden, deren Princip wir ſelbſt durch unſern Willen ſind. Auf dieſe Unterſcheidung gründet ſich der Ausdruck: Vermögen der Receptivität, mit dem die Kantiſche Schule die Sinnlichkeit (75.) bezeichnet.

78. Sofern wir die Eindrücke ſubjectiv, d. i. als Veränderungen unſrer ſelbſt denken, heißen ſie beſonders Empfindungen oder Gefühle. Sofern wir ſie objectiv, d. i. als Vorſtellungen (67. 68.) oder in Beziehung

auf ein Object (67.) denken, heißen ſie auch wohl ſinnliche Anſchauungen oder ſinnliche Vorſtellungen.

79. So wohl ſubjectiv als objectiv (78.) finden wir keinen Eindruck in uns bleibend. Schon der Begriff der Veränderung, den wir zu Hülfe nehmen mußten, um uns über die Eindrücke zu verſtehen (74. 78.), zeigt an, daß alle Eindrücke nur durch den Wechſel in der Zeit von uns anerkannt werden, dem alle unſre Vorſtellungen (67.) unterworfen ſind.

80. Da wir uns nun ferner eines Vermögens bewußt ſind, verſchwundene Eindrücke wieder zum Bewußtſeyn zu bringen, wenn es gleich nicht immer damit glückt, ſo bezeichnen wir erſtens dieſes Vermögen mit einem beſondern Nahmen Erinnerung, und ſchließen von der Möglichkeit der Erinnerung noch auf ein anderes Vermögen, in dem die Vorſtellungen gleichſam ruhen, während ſie aus dem Bewußtſeyn verſchwunden ſind. Wir nennen dieſes räthſelhafte Vermögen, das der Erinnerung zum Grunde liegt und ſeiner Natur nach nicht zum Bewußtſeyn kommen kann, Gedächtniß.

81. Nahe verwandt mit der Erinnerung, aber doch verſchieden von ihr, iſt die Einbildungskraft oder Phantaſie, d. i. das Vermögen, alle Eindrücke zu zerſetzen und mit andern ſo zu vermiſchen, daß neue Vorſtellungen aus den Theilen der verſchwundenen hervorgehen.

Die Phantaſie gehört zu den merkwürdigſten Seelenkräften; denn die Folge wird lehren, daß wir ohne Phantaſie auch nicht denken können, und, daß doch eben dieſe zum Denken unentbehrliche Phantaſie der nächſte Grund der meiſten Verirrungen des Geiſtes iſt.

82. Da wir die Beziehung der Sinnlichkeit auf das Bewußtſeyn und auf den Urſprung der Vorſtellungen überhaupt hier noch nicht erklären (77.), ſo laſſen wir uns auch die Unterſcheidung eines äußeren und innern Sinnes nur proviſoriſch gefallen, ſofern ſie auf dem dunklen Anerkennen der Empfindungen als Empfindungen beruht. Aeußern Sinn nennen wir das Vermögen, Objecte als außer uns zu empfinden; innern Sinn das Vermögen, uns ſelbſt zu empfinden. Wie beides möglich iſt; was es eigentlich ſagt; und ob wir bey dieſer Unterſcheidung ſtehen bleiben dürfen, muß die Elementarphiloſophie unterſuchen.

83. Auf die Anerkennung der Verſchiedenheit der Eindrücke in der Sphäre des äußern Sinns (82.) gründet ſich der Streit über die Zahl der Sinne, indem man einige dieſer Verſchiedenheiten als urſprünglich anſieht, weil man ſie nicht auf andre zurückführen kann. Der ganze Streit intereſſirt mehr den Phyſiologen als den Philoſophen.

84. Wichtiger für den Philoſophen iſt der Begriff eines Organs, nach welchem auch der Streit über die

Zahl der Sinne entſchieden werden muß. Durch den äußern Sinn (82.) ſelbſt, nahmentlich durch das Geſicht und die Betaſtung, entdecken wir gewiſſe Organe, d. i. äußern Empfindungswerkzeuge, ohne die wir gewiſſer Eindrücke nicht fähig ſind. Wir fragen alſo: ob und in wiefern ohne Organ überhaupt ein Empfinden möglich iſt? Aber auch auf dieſe Frage hat unſre Pſychologie keine Antwort.

85. Dieſelbe Beobachtung, die uns zuerſt den Begriff eines Organs (84.) verſchafft, lehrt uns weiter, daß alle unſre Vorſtellungen (67.) in ein organiſches Object (67.), das mit uns ſelbſt zunächſt verbunden iſt, gleichſam eingeſchloſſen ſind. Dieſes Object, das durch Organe (84.) das Subject (67.) unmittelbar verändert und durch Organe unmittelbar dem Willen des Subjects unterworfen iſt, nennen wir unſern Körper oder Leib, im Gegenſatz mit der Seele (61.).

86. Auf dem Verhältniſſe deſſen, was wir als Leib, zu dem, was wir als Seele denken, beruht der Begriff der Sinnlichkeit überhaupt, ſofern wir uns keines Eindrucks (74. 75.) bewußt ſind, dem nicht ein Organ (84.) zum Grunde läge. Für die Pſychologiſchen, die das Princip der Eindrücke unerklärt läßt (77.), iſt alſo auch der populäre und allen Philoſophen beſchwerliche Begriff einer Verbindung der Seele mit dem Körper nichts mehr als problematiſch.

87. Was dieſen beſchwerlichen Begriff zum Anfange noch mehr verdunkelt, iſt die praktiſche Natur der Sinnlichkeit. Denn nicht nur wird die Beherrſchung der Sinnlichkeit praktiſch als Moralität, alſo eine Abhängigkeit der Empfindungen von uns ſtatt unſrer Abhängigkeit von den Empfindungen vorausgeſetzt; ſondern die ganze Theorie der Empfindungen ſcheint dadurch mit ſich ſelbſt in Widerſtreit zu gerathen, daß wir theoretiſch die Empfindungen als Eindrücke (77.) anſehen müſſen, bey denen wir uns leidend verhalten, während wir praktiſch auch Beſtrebungen als Empfindungen anerkennen, durch unſer Wollen unſer Empfinden verändern, alſo uns ſelbſt im Gegenſatze mit dem, was wir als außer uns denken, nicht aber dieſes Etwas außer uns, als den Grund oder das Princip der Empfindungen praktiſch behaupten. Die Pſychologie kann auch auf dieſe ſcheinbaren Widerſprüche nur aufmerkſam machen. Sie aufzulöſen, bleibt der Elementarphiloſophie vorbehalten.

II.

Von der Vernunft.

88. Durch das Bewußtſeyn (41.) können wir uns über die Sinnlichkeit (77—87.) erheben, indem wir das Anerkennen unſers eignen Daſeyns dem Anerkennen von etwas Anderm entgegenſetzen. Ohne den Grund dieſer

Entgegenſetzung zu unterſuchen, halten wir uns für's Erſte an die Entgegenſetzung ſelbſt, ſofern es nur von uns abhängt, uns ihrer bewußt zu werden. Der wirkliche Act dieſer Selbſterhebung des Subjects über die Objecte iſt das urſprüngliche Denken, und deſſen Reſultat der Gedanke. Das Denkvermögen heißt Vernunft in der weiteſten Bedeutung.

89. Die urſprünglich erſte aller vernünftigen Vorſtellungen iſt die Vorſtellung des Ich. In dieſer Vorſtellung wird die Erhebung des Subjects über alle Objecte urſprünglich und unmittelbar gedacht. Sofern nun die Vorſtellung des Ich als bloße Vorſtellung (67. 68.) unmöglich iſt, und ſofern die Wirklichkeit dieſer Vorſtellung nichts anders iſt als eben die wirkliche Erhebung des Subjects über alle Objecte, denkt das Subject in der Vorſtellung des Ich ſich ſelbſt. Es iſt eins, ob wir ſagen: Das Subject ſpricht ſich ſelbſt ein eignes Daſeyn zu (71.), oder kürzer: Ich denke.

90. Das Ich iſt alſo das reine, von allen Objecten ſich ſelbſt iſolirende Denkprincip. Zwiſchen dem Ich und der Vernunft (88.) iſt urſprünglich gar kein Unterſchied. Erſt in der Fortſetzung des Denkens ſehen wir die Vernunft als eine Eigenſchaft des Ich an, indem wir (nach §. 89.) den Begriff des Ich dem Begriffe des Subjects (67.) ſubſtituiren, und im

Begriffe der Vernunft nicht ſo wohl den erſten Act des Denkens (88.) als den Inbegriff der Geſetze denken, denen das Denken ſelbſt unterworfen iſt.

91. Den Inbegriff der Geſetze oder nothwendigen Bedingungen des Denkens, denen die Vernunft dann unterworfen iſt, wenn wir die Mannigfaltigkeit der Vorſtellungen auf das Denkprincip zu reduciren verſuchen, bezeichnen wir mit dem Worte Verſtand. Die Vernunft (88. 90.) iſt alſo das Princip des Verſtandes.

92. Die Frage: Woher die Geſetze oder nothwendigen Bedingungen des Denkens? bleibt hier unbeantwortet. Sie möchte auch wohl immer unbeantwortet bleiben. Wenigſtens wäre es ein unverzeihliches Vorurtheil, ſchon hier dem denkenden Subject eine beſondre Natur beyzulegen und die Denkgeſetze als in dieſer beſondern Natur des denkenden Subjects gegründet anzuſehen. Eine Natur des Subjects, abgeſehen von allen Objecten, iſt ein Begriff, der durch keinen unſrer bisher gewonnenen Begriffe, auch nicht auf die entfernteſte Art, herbeygeführt wird.

93. Durch die Verbindung des Verſtandes (91.) mit der Phantaſie (81.) entſtehen die mancherley geiſtigen Fähigkeiten, die den Individuen in ſehr ungleichen Verhältniſſen zugetheilt ſind, während wir doch allen dieſen Individuen dieſelbe Vernunft (88.) und im Grunde auch

denſelben Verſtand (91.) zutrauen. In die Bezeichnung dieſer Fähigkeiten oder Talente hat der Sprachgebrauch große Verwirrung gebracht. Erſtens ſtimmt keine Sprache mit der andern genau in der Unterſcheidung der Talente ſelbſt überein; und zweytens haben ſich ſelbſt die Schriftſteller in einer und derſelben Sprache, z. B. in der deutſchen, über die Bedeutung der Wörter, die man hier gebraucht, z. B. Witz, Scharfſinn, Tiefſinn, Geiſt, Genie u. ſ. w. noch nicht vertragen können.

94. Auf die Verbindung des Verſtandes mit der Sinnlichkeit durch die Phantaſie gründet ſich denn auch die Sprache oder die ſinnliche Bezeichnung der Gedanken (88.). Ein beſonderes Bezeichnungsvermögen als Sprachprincip anzunehmen, haben wir nicht nöthig; denn was man ſo nennen könnte, iſt nichts anders als die Beziehung, die zwiſchen Verſtand und Sinnlichkeit von ſelbſt entſteht, wenn wir die Sinnlichkeit dem Verſtande unterwerfen und ſie ſelbſt als Mittel gebrauchen, um einen Gedanken im Gedächtniſſe (80.) zu behalten. Mehr davon wird gelegentlich in der Logik vorkommen.

95. Die Vereinigung der Vernunft mit der Sinnlichkeit denken wir uns auch wohl als menſchliche Natur, wenn wir unter Natur überhaupt den Inbegriff der Bedingungen verſtehen, durch die etwas überhaupt das-

jenige ist, was es im Gegensatze mit etwas Anderm ist. Mit dieser Vorstellungsart müssen wir uns aber sehr vorsehen; denn nach ihr erscheint der Mensch als ein zusammengesetztes Wesen, und Sinnlichkeit und Vernunft werden dann leicht als Bestandtheile der menschlichen Natur gedacht. So etwas als philosophisch zu denken, haben uns wenigstens unsre propädeutischen Untersuchungen noch keine Veranlassung gegeben.

Logik.

Logik.

Einleitung.

Vom Begriffe und den Theilen der Logik.

96. Statt mit einer Definition anzufangen, um zu sagen, was die Logik für eine Wissenschaft ist, wollen wir durch Aufmerksamkeit auf unser Denken selbst die Logik in unserem Verstande entstehen und dann zur rechten Zeit sich selbst definiren lassen (36. 37.). Denn nach der problematischen Methode (56. 58.) bleibt uns kein anderes Verfahren übrig, wenn wir anders nicht Gefahr laufen wollen, nach einer Definition auf gutes Glück Sätze an Sätze zu reihen, und am Ende doch kein System zu finden, das, für uns wenigstens, Philosophie wäre.

97. Wir begnügen uns also, in der Hoffnung, eine gründliche Definition der Logik mit der Logik selbst zu finden, fürs Erste noch mit der populären Voraussetzung der Nothwendigkeit einer Wissenschaft der Regeln des Denkens (48.), indem wir den Begriff einer Regel überhaupt als im Denken selbst gegründet behaupten und die Nothwendigkeit gewisser Gesetze des Denkens selbstdenkend durch die That anerkennen.

98. Als erste Bedingung des Denkens behaupten wir hier also nichts weiter, als unsern Verstand, der sich selbst verstehen und die reine Theorie seiner selbst, d. i. die Logik aus sich selbst entwickeln will. Den Verstand selbst (91.) können wir nicht anders behaupten, als unter Voraussetzung der Vernunft (88. 89.). Was nun in der Vernunft noch mehr, als Verstand, ist, wird also hier in der That auch vorausgesetzt, aber nicht weiter untersucht, weil wir hier nur den Verstand als Verstand, die Vernunft aber nur insofern studiren, als sie Princip des Verstandes (91.) ist.

99. Die Behauptung des Verstandes selbst enthält also zweitens die Voraussetzungen des Bewußtseyns (71.) und der ursprünglichen Unterschreidung des denkenden Subjects von allen Objecten (67.). Wir wissen, daß wir denken, wie wir wissen, daß wir sind, (71.), und daß etwas ausser uns ist. Wir setzen also auch drittens die Beziehung des Verstandes auf uns und auf Objecte voraus. Aber wir untersuchen hier keine dieser Beziehungen genauer, als, soweit es nothwendig ist, um eine Verstandeswissenschaft zu finden.

100. Wir nun alles, was durch die Vernunft in ihr selbst wirklich ist, Gedanke in der weitesten Bedeutung des Worts ist, so läßt sich auch Alles, was im Verstande ist, als Gedanke überhaupt für das Bedürfniß der

Verſtandeswiſſenſchaft unterſuchen, ehe wir die Gedanken in ihre Verſchiedenheit erſtens als **Begriffe**, zweytens als Beſtimmungen eines Begriffs durch einen andern, d. i. als **Sätze**, und drittens als Ableitungen eines Satzes aus einem andern, d. i. als **Schlüſſe** prüfen.

101. Die Logik als reine Theorie des Verſtandes (98.) zerfällt alſo in **zwey Haupttheile**, aus denen ein **dritter** entſpringt. Den erſten Theil, der die reine Verſtandeswiſſenſchaft der Gedanken überhaupt enthält, wollen wir, aus Gründen, die ſich bald zeigen werden, **Analytik** nennen, ungeachtet Ariſtoteles ſeine ganze Logik ſo nannte. Der zweyte Theil, der ſich mit den logiſchen Verſchiedenheiten der Begriffe, Sätze und Schlüſſe beſchäftigt, heißt, aus Gründen, die auch nicht lange im Dunkel bleiben werden, am ſchicklichſten **Synthetik**. Aus dieſen beiden Haupttheilen entſpringt als Reſultat eine **logiſche Didaktik** oder Wiſſenſchaft der Anwendung der Verſtandesregeln zur Entdeckung und Berichtigung der Wiſſenſchaften überhaupt. Da zu dieſer Didaktik nur ein nothwendiges Verhältniß des Verſtandes zu Objecten **überhaupt**, nicht aber eine beſondere Natur irgend einer Art von Objecten, voraus geſetzt wird, ſo ſehen wir ſie als den **dritten Theil der Logik**, und zwar als denjenigen an, der uns den logiſchen Weg zur Elementarphiloſophie (49.) bahnen muß.

Erſter Theil der Logik.

Analytik.

I.

Vom logiſchen Elementarprincip.

102. Die erſte Aufgabe der Logik iſt, denjenigen Satz zu finden, mit dem das Denken im Verſtande ſelbſt anfängt. Da wir nun nicht vorausſetzen dürfen, daß das Denken überhaupt mit einem Satze (100.) anfängt, ſo würden wir uns gar nicht helfen können, wenn wir nicht das Denken ſelbſt als einen Satz dächten, den wir mit den Worten ausdrücken: Ich denke.

103. Was dieſer erſte aller Sätze ſonſt noch für Bedeutungen hat, und wie er eigentlich verſtanden werden muß, wenn man ihn vollſtändig und gründlich verſtehen will, iſt eine mehr als logiſche Frage. Für das Bedürfniß der Logik braucht er nur in ſofern als Wahrheit anerkannt zu werden, als er das Princip aller logiſchen Lehrſätze oder das logiſche Elementarprincip, d. i. das Princip der Möglichkeit einer Logik iſt.

104. Da wir mit aller Logik zuletzt nicht weiter kommen, als, unſre Begriffe, Sätze und Schlüſſe nach Geſetzen der Nothwendigkeit auf den Grundſatz: Ich denke, zurückzuführen, welchen wir es logiſch bewenden laſſen müſſen, ſo iſt die Logik ſelbſt nichts mehr als ſyſtematiſche Verdeutlichung dieſes höchſten Grundſatzes. Ihr erſter Theil heißt deßwegen auch Analytik (101.), weil weil er den Grundſatz: Ich denke, in die urſprünglich verſchiedenen Beſtimmungen des Denkens auflöſet. Dadurch erläutert er das Denken überhaupt mit dem Princip, von dem alle Begriffe, Sätze und Schlüſſe ausgehen, und zu dem alle Begriffe, Sätze und Schlüſſe zurückführen.

105. Der Satz: Ich denke, iſt als logiſches Elementarprincip (103.) und folglich auch als Princip aller Analyſe (104.) des Verſtandes, der ſich ſelbſt verſteht (98.), ein logiſch unergründlicher Satz. Denn einen Satz logiſch ergründen, heißt nichts anders, als, ihn ſyſtematiſch auf jenen Satz zurückführen.

106. Die Analytik (104.) vermag alſo, um ihre eigene Wahrheit darzuthun, nichts weiter, als, praktiſch das denkende Subject zum Denken ſelbſt und zur ſtrengen Aufmerkſamkeit auf ſich ſelbſt aufzufordern, um die verſchiedenen Beſtimmungen, durch die der Verſtand ſich denkt, mit dem Princip alles Denkens durch ſich ſelbſt zu finden.

II.
Von der Abſtraction.

107. Wenn wir der Aufforderung der Analytik (106.) Folge leiſten, ſo entſpringt mit der Anerkennung des Denkens ſelbſt in unſerem Verſtande die Unterſcheidung zweyer Denk-Acte als zweyer entgegengeſetzten Beſtimmungen des Denkens durch ſich ſelbſt. Des erſten dieſer Acte werden wir uns bewußt, wenn wir Wahrheit entdecken oder zu entdecken glauben; des zweyten, wenn wir Wahrheit prüfen.

108. Alle logiſche Entdeckung der Wahrheit iſt Entdeckung ſolcher Sätze, die wir nicht bezweifeln können, ohne das Denken ſelbſt zu bezweifeln. Um aber Sätze zu entdecken, müſſen wir von Begriffen ausgehen (100.). Denjenigen Act des Denkens, mit dem wir von Begriffen ausgehen, durch die Verbindung der Begriffe einen Satz, und durch Sätze Schlüſſe gewinnen, wollen wir vorläufig die logiſche Syntheſis nennen.

109. Um aber die Schlüſſe zu prüfen, müſſen wir ſie in die Sätze, aus denen ſie entwickelt ſind, und dieſe Sätze wieder in die Begriffe zerlegen, durch deren Verbindung die Sätze entſtanden. Dieſen der Syntheſis (108.) entgegengeſetzten Denk-Act wollen wir die logiſche Analyſis nennen, ohne indeſſen für's

Erſte noch als den Grund der Verſchiedenheit zwiſchen Syntheſis und Analyſis irgend etwas anders als das Bewußtſeyn überhaupt zu behaupten.

110. Begriffe ſind die Principien der Syntheſis (108.). Sie ſind die erſten Beziehungen des Verſtandes überhaupt (91.) auf Objecte. Wir gewinnen Begriffe, wenn wir Etwas, das wir als Object überhaupt (67.) ſetzen, als etwas logiſch Beſtimmtes, d. i. durch das Denken von andern Objecten Abgeſondertes anerkennen. Der Begriff iſt immer das erſte Verſtandesobject. Wie deßwegen die Begriffe des Ich (90.) und des Subjects überhaupt (67.) als Begriffe möglich ſind, iſt eine mehr als logiſche Frage.

111. Dasjenige, wodurch wir jeden Begriff als ein beſtimmtes Verſtandesobject (110.) von andern Begriffen unterſcheiden, iſt das logiſche Merkmal dieſes Begriffes. Und eben dieſes Merkmal iſt es, was wir auch wohl Bedeutung eines Begriffs nennen, wenn wir fragen, was wir unter einem gewiſſen Begriffe verſtehen.

112. Durch das Merkmal oder die Bedeutung (111.) fällt das Denkvermögen oder der Verſtand zuſammen mit dem Bezeichnungsvermögen oder der Sprache (94.). So wie wir unſern Verſtand auf irgend etwas beziehen (110.) und dieſes irgend etwas als etwas Beſtimmtes, d. i. von jedem andern Abgeſondertes (110.) durch Merkmale anerkennen, bedürfen wir eine ſinnliche Vorſtellung (78.)

um den Begriff daran als an ein zweytes Merkmal im Gedächtniſſe (80.) feſtzuknüpfen; und dieſes Merkmal heißt Wort, d. i. Zeichen eines Begriffes.

113. Durch das logiſche Merkmal oder die Bedeutung (111.) iſt jeder Begriff in der That begründet, d. i. überhaupt als etwas oder als nichts anerkannt. Wenn gleich der beſondere Grund der merkwürdigen Vorſtellung des Nichts, die alle Gedanken begleitet, hier noch nicht erläutert werden kann, ſo hängt es doch nur von uns ab, uns die Bedeutung des Nichts in jedem Augenblicke dadurch zu verſchaffen, daß wir nach Gefallen von gegebenen Merkmalen abſtrahiren, d. i. ſie in unſerm Verſtande aufheben.

114. Das Vermögen der Abſtraction iſt kein beſonderes Vermögen. Es iſt der Verſtand ſelbſt, ſofern ſich in ihm die Syntheſis mit der Analyſis (108. 109.) vereinigt. Ohne Abſtraction entſteht kein Begriff; denn wir ſetzen irgend etwas als ein Verſtandesobject durch Merkmale genau in dem Verhältniſſe, wie wir andre Vorſtellungen als keine Merkmale von dieſem Begriffe ausſchließen. Und eben dieſe Abſtraction iſt es, was uns beſtimmt, die Bedeutung der Begriffe (111.) zu analyſiren, d. i. als Etwas oder als Nichts zu prüfen.

115. Mit der Abſtraction fängt alſo alles Denken in der That an; und alle Prüfung unſrer Gedanken verliert

ſich im unmittelbaren Anerkennen der Wirklichkeit der Abſtraction in Beziehung auf die Begriffe, die wir prüfen. Sofern nun die Abſtraction überhaupt das urſprüngliche Denken iſt, wodurch erſtens alle Begriffe entſtehen, und zweytens alle Begriffe einer letzten Prüfung unterworfen werden, wollen wir ſie reine Abſtraction oder den reinen Gedanken nennen.

116. Nur durch reine Abſtraction können wir auch in der That verſtehen, was ein logiſcher Grund iſt (vergl. 113.). Was man in den meiſten Schulen ſo nennt, iſt irgend ein Satz, ſofern er als Princip irgend eines Schluſſes gedacht wird. Da aber die Wahrheit der Sätze auf der Bedeutung (111.) ihrer Begriffe beruht, ſo wäre es ungereimt, irgend einen Satz als letzten logiſchen Grund zu denken; und ohne Behauptung eines letzten Grundes, d. i. eines Princips aller Entſcheidung hat der Begriff eines Grundes überhaupt keine Bedeutung. Letzter und eigentlicher Grund aller Entſcheidung in Begriffen, Sätzen und Schlüſſen iſt die Abſtraction ſelbſt.

117. Sofern aber die Abſtraction ſelbſt immer etwas vorausſetzt, wovon abſtrahirt wird (113.), iſt ſie doch nur letzter logiſcher Grund. Durch die nothwendige Tendenz auf irgend etwas, das wir = x ſetzen, um es erſt durch Denken zu beſtimmen, verliert ſich der Verſtand in der Vernunft (88. 90.) und die Logik in der Elementarphiloſophie (49.).

III.

Von der logiſchen Reflexion und ihren Geſetzen.

118. Da kein Begriff anders als durch Merkmale gedacht wird (111.), ſo iſt das unmittelbare Anerkennen der Merkmale in der Abſtraction dasjenige, womit die Syntheſis in Begriffen anfängt (108.). Dieſes Anerkennen der Merkmale ſetzt aber Unterſcheidung eines Merkmals von dem andern voraus. Wäre dieſe Unterſcheidung nichts mehr als Gefühl (78.), ſo bedürfte es dazu nicht der Abſtraction. Nur durch Abſtraction ſind aber Merkmale überhaupt möglich (114.). Das Vermögen der Unterſcheidung der Merkmale iſt alſo ein logiſches Vermögen und verdient um ſo mehr einen beſondern Nahmen, da von ihm alle Syntheſis und Analyſis zunächſt ausgeht. Wir wollen es das logiſche Reflexionsvermögen nennen.

119. Logiſche Reflexion iſt alſo derjenige Act des Denkens, der unmittelbar aus der reinen Abſtraction (115.) in Beziehung auf eine Mannigfaltigkeit von Objecten entſpringt. Wie dieſe Mannigfaltigkeit in die Vorſtellung kommt, davon weiß die Logik nichts. Nur nach Vorausſetzung des Mannigfaltigen können wir es in Merkmale auflöſen. Die logiſche Reflexion wird dabey unterſtützt von der Phantaſie (31.). Aber die Phantaſie

allein kann keine Merkmale finden, weil ſie ſich als Phantaſie, nicht über die ſinnliche Vorſtellung erhebt, in der zwar Mannigfaltigkeit und Veränderung, aber kein Merkmal iſt.

120. Mit der logiſchen Reflexion überhaupt ſind auch die Geſetze oder nothwendigen Bedingungen derſelben in der Abſtraction begründet. Dieſe Geſetze ſind nichts anders als die nothwendigen Beziehungen des Mannigfaltigen in der Vorſtellung (119.) auf das Nicht-Mannigfaltige, d. i. das Einfache und logiſch Beharrliche, das wir im Begriffe des Ich (90.) als das Denkprincip überhaupt denken. Die Beſtrebung, das Mannigfaltige nach Geſetzen auf die Einfachheit des Ich zu reduciren, iſt die reine Abſtraction ſelbſt (115.) in allen ihren Beziehungen auf das Mannigfaltige.

121. Wäre eine vollkommene Reduction des Mannigfaltigen auf die Einfachheit des Ich in der menſchlichen Vernunft möglich, ſo könnte von einer Mehrheit von Begriffen und damit von einem ſolchen Denken, wie das menſchliche iſt, unter uns gar nicht die Rede ſeyn; denn die Mehrheit der Begriffe beruht auf ihrer Mannigfaltigkeit durch die Merkmale (111.). Alſo beruht unſer menſchliches Denken in Begriffen auf der Unvollkommenheit der Reduction des Mannigfaltigen auf die Einfachheit des Ich.

122. Darauf beruhen denn auch die logiſchen Reflexionsgeſetze (120.), die man gewöhnlich für etwas

ganz Anderes anſieht. Zu ihrer Verdeutlichung iſt es nützlich, ſie vorher in einer kleinen Tabelle zu überſehen. Es verſteht ſich, daß wir dieſe Geſetze ſchon in Begriffen anerkannt haben müſſen, um ſie zu prüfen.

Logiſche Reflexionsgeſetze.

A. Urſprüngliche Verbindung der Merkmale zur Möglichkeit eines Begriffs.

a. Vollendete Verbindung. Identität.

b. Unvollendete Verbindung. Aehnlichkeit.

B. Urſprüngliche Trennung der Merkmale zur Möglichkeit eines Begriffs.

a. Vollendete Trennung. Widerſpruch.

b. Unvollendete Trennung. Verſchiedenheit.

123. Kein Begriff iſt möglich ohne Verbindung von Merkmalen. Denn eben darauf beruht der Begriff, daß wir etwas in der Mannigfaltigkeit der Vorſtellungen Verſchiedenes als zuſammengehörig denken. Kein Begriff iſt aber auch möglich ohne Trennung der Merkmale. Denn nur dadurch unterſcheidet ſich jeder Begriff von jedem andern Begriffe. Trennung und Verbindung der Merkmale ſind alſo die urſprünglichen Bedingungen der logiſchen Reflexion und der Möglichkeit der Begriffe.

124. Sofern mehrere Begriffe dieſelben Merkmale haben, ſind ſie im Verſtande daſſelbe Object, d. i. dieſelben Begriffe (110.). Wäre es nun möglich, daß mehrere

Begriffe in allen Merkmalen übereinstimmten, so wären diese mehrere Begriffen = Einem Begriffe, das heißt, identisch. Da aber vollkommene Uebereinstimmung der Merkmale in den Begriffen unmöglich ist, weil die Mehrheit der Begriffe überhaupt auf ihrer Verschiedenheit beruht (121.), so sind identische Begriffe logische Undinge, und der logische Reflexionsbegriff der Identität vertritt im Verstande nur die Stelle eines Princips der Aehnlichkeit.

125. Aehnlich sind die Begriffe, und mit ihnen die gedachten Objecte, sofern sie in mehr oder weniger Merkmalen übereinstimmend sind. Selbst die von den Mathematikern sogenannte Gleichheit ist nichts weiter als vollkommene Uebereinstimmung in einer gewissen Beziehung, also im Grunde doch nur Aehnlichkeit.

126. Aehnlichkeit ist unmöglich ohne zugleich gedachte Verschiedenheit, weil keine Verbindung der Merkmale ohne zugleich gedachte Trennung möglich ist (123.). Aehnlichkeit und Verschiedenheit werden also einander in jedem Begriffe entgegengesetzt. Sie sind das logische + und —, das über das Verhältniß aller Begriffe zu einander entscheidet.

127. Wie sich die Aehnlichkeit zur Identität verhält, so verhält sich die Verschiedenheit zum Widerspruche. Einander widersprechend (contradictorisch) sind diejenigen Begriffe, die durch Entgegensetzung der Merkmale

ſo entſtanden ſind, daß die Bedeutung (III.) des einen die Bedeutung des andern völlig ausſchließt, z. B. der Begriff des Geraden im Gegenſatz mit dem Begriffe des Krummen; der Begriff der Gottheit im Gegenſatz mit dem Begriffe der Sterblichkeit. Will unſer Verſtand dergleichen Begriffe mit einander verbinden, um einen dritten Begriff oder einen Satz zu gewinnen, ſo erkennen wir die Abſurdität, d. i. die gegenſeitige Vernichtung der Begriffe. Denn die Uebereinſtimmung der Merkmale iſt, wie ſich in der Folge noch deutlicher aufklären wird, der einzige Grund der Verbindung unter den Begriffen. Begriffe verbinden wollen, die auf völlig entgegengeſetzten Merkmalen beruhen, heißt alſo den Verſtand ſelbſt in Unverſtand verwandeln und allem Denken ein Ende machen.

128. Die Philoſophen haben oft von einem Satze des Widerſpruchs als dem logiſchen Princip aller Sätze geredet. Soll aber ein ſolcher Satz gefunden werden, ſo muß doch der Begriff des Widerſpruchs erſt durch ſich ſelbſt verſtanden ſeyn. Er läßt ſich aber gar nicht verſtehen, wenn wir ihn nicht, wie alle Begriffe, auf die logiſche Reflexion zurückführen, die allen Begriffen ihre Bedeutung gibt.

129. Wenn wir nach dieſen Erläuterungen die vier logiſchen Reflexionsbegriffe noch einmal unter einander vergleichen, ſo läßt ſich nicht bezweifeln, daß ihre Bedeu-

tung nichts andres ist als die wirkliche Entstehung aller Begriffe, die dann weiter bedeuten mögen, was sie wollen. An eine Ableitung der logischen Reflexionsbegriffe aus andern Begriffen ist also gar nicht zu denken. Wer so etwas versucht, verkehrt das ganze Denksystem; denn er will aus vorausgesetzten Begriffen ableiten, was zur Mögsichkeit aller Begriffe vorausgesetzt wird.

130. Eben so wenig läßt sich bezweifeln, daß wir durch die vier logischen Reflexionsbegriffe die Gesetze denken, denen der Verstand ursprünglich unterworfen ist; denn wir denken in diesen Begriffen die Bedingungen der Mögsichkeit aller Begriffe. Von den Gesetzen der Verbindung der Begriffe zu Sätzen ist hier aber noch nicht die Rede.

131. Blicken wir endlich vom Schlusse unsrer Analytik noch einmal nach allen ihren Theilen zurück, so können wir den praktisch-logischen Lehrsatz nicht übersehen, daß wir bey aller Verbindung der Begriffe zu Sätzen und der Sätze zu Schlüssen Gefahr laufen, Irrthum aus Irrthum zu folgern und uns mit jedem Schlusse immer fester in ein Hirngespinnst zu verwickeln, wenn wir uns nicht mit der ganzen Freyheit des Geistes zur reinen Abstraction (115.) erheben, um keinen Begriff eher in unserm Verstande aufkommen zu lassen, bis wir seiner Bedeutung gewiß sind.

Zweyter Theil der Logik.
Synthetik.

Erster Abschnitt.
Von der Synthesis überhaupt.

132. Durch die Beziehung aller Gedanken (88.) auf das Denkprincip oder das Ich (90.) stehen alle Gedanken in ursprünglicher Verbindung. Denn diese ursprüngliche Verbindung der Gedanken ist nichts anders als ihre Einheit, sofern sie durch das Denkprincip überhaupt Gedanken sind. Auf dieser ursprünglichen Verbindung beruht die Synthesis (108.), wenn wir erstens Merkmale zu Begriffen, zweytens Begriffe zu Sätzen, und drittens Sätze zu Schlüssen verbinden. Denn alle diese besondern Verbindungen hängen von der Möglichkeit einer Verbindung der Gedanken überhaupt ab.

133. Sofern die Synthesis mit Begriffen anfängt (108. 132.), ist sie immer und nothwendig mit der Analysis (109.) verbunden. Denn die Analysis ist das Vermögen der Trennung, das dem Vermögen der Verbindung entgegenwirkt. Trennung der Merkmale gehört nicht we-

niger als Verbindung derſelben zur Möglichkeit der Begriffe (123.).

134. Auf der Verbindung der Merkmale oder, wie wir es auch nennen können, auf der erſten Syntheſis, beruht die zweyte Syntheſis oder die Verbindung der Begriffe zu Sätzen. Denn in dem Verhältniſſe, wie mehrere Begriffe einerley Merkmale haben, ſind ſie als dieſelben Begriffe anzuſehen (124.) und alſo, auch wenn wir uns ihrer Verbindung nicht unmittelbar bewußt ſind, doch ſchon in der That verbunden.

135. a. Warum die zweyte Syntheſis (134.) in der Kantiſchen Schule reine Syntheſis oder Syntheſis a priori heißt, kann hier noch nicht erklärt werden. Einleuchtend aber iſt aus dem Vorigen, daß alle Wiſſenſchaft in Begriffen ſich ſelbſt aufhebt, wenn wir Geſetze der zweyten Syntheſis für Principien der erſten anſehen, und die Theorie der Merkmale, auf denen die Wiſſenſchaft in Begriffen beruht, auf vorausgeſetzte Begriffe gründen, wie es Einige wirklich verſucht haben.

135. b. In den meiſten Schulen ſieht man die Begriffe als Producte des Verſtandes in der engeren Bedeutung, die Sätze, die man denn auch Urtheile nennt, als Producte der Urtheilskraft, und die Schlüſſe als Producte der Vernunft in der engeren Bedeutung an. Da wir aber auf dem Wege unſrer Speculation die Vernunft bisher nur als das Denkprincip überhaupt kennen gelernt (88.

90.), ein besonderes Vermögen aber unter dem Nahmen Urtheilskraft anzunehmen, noch keine Veranlassung gefunden haben, so halten wir uns für's Erste nur an den Begriff der Synthesis überhaupt. Diesem Begriffe gemäß hängt es nur von uns ab, uns der Begriffe, Sätze und Schlüsse, so wie man sie schon im gemeinen Leben unterscheidet, als verschiedener Vorstellungen, die nur durch Synthesis möglich sind, bewußt zu werden.

Zweyter Abschnitt.

Von den drey Arten der Synthesis.

I.

Von den Begriffen.

1.

Vom Begriff eines Begriffes.

136. Da Begriffe die ersten Verstandsobjecte sind (110.), so kann eine Erklärung der Begriffe überhaupt nichts weiter seyn, als eine Aufforderung an den Verstand, unter gehörigen Bedingungen sich selbst Begriffe zu schaffen. Auch die Mittheilung eines Begriffs durch Worte (112.) kann nichts mehr als eine solche Aufforderung seyn. Nur

ſofern wir, durch den Zuſammenhang geleitet, jedem Worte den Begriff, der gemeint iſt, ſelbſt unterlegen, haben wir an der Lehre mehr als einen Schall.

137. Jeder Begriff iſt erſtens eine Vorſtellung (67.). Den Beweis gibt das Denken ſelbſt. Denn indem das erkennende Subject ſich von den Objecten trennt und dadurch urſprünglich denkt (88.), bedarf es ſelbſt zu dieſer Trennung, um die Objecte nicht in jeder Hinſicht zu verlieren, einer neuen Beziehung ſeiner ſelbſt auf die Objecte. Dieſe neue Beziehung, die es der ſinnlichen ſubſtituirt, iſt die intellectuelle oder die durch das Denken ſelbſt entſtandene Beziehung. Und eben dieſe iſt es, was wir den Begriff nennen.

138. Ebendeßwegen iſt denn auch der Begriff als Verſtandesobject Etwas, das das denkende Subject von ſich ſelbſt unterſcheidet (67.), aber doch nur als etwas Gedachtes, als eigenes Product des Subjects, ſofern nähmlich der Begriff Begriff iſt.

139. Jeder Begriff iſt zweytens eine einfache Vorſtellung. Zu verſtehen, was in der That einfach iſt, gibt es kein anderes Mittel als das Anerkennen des Ich (89.) im Denken ſelbſt; denn da iſt alles Gedachte (138.) einfach, ſofern es durch Reduction des Mannigfaltigen auf das Denkende, d. i. das Ich entſteht. Erklären läßt ſich dieſe Einfachheit nur negativ, wenn wir ſagen, daß ein-

fach iſt, was kein Quantum iſt, d. h. was weder ausgedehnt iſt, noch einen Grad hat.

140. Sofern jeder Begriff auf Merkmalen beruht, iſt er drittens eine mittelbare Vorſtellung; denn er entſteht erſt durch die Abſonderung und Verbindung der Merkmale. Ob und wie es deſſen ungeachtet Begriffe a priori geben kann, überläßt die Logik der Elementarphiloſophie (49.) zu unterſuchen.

141. Sofern jeder Begriff auf Merkmalen beruht, muß auch der Begriff eines Begriffes ſeine Merkmale haben. Dieſe Merkmale aber können nichts anders ſeyn, als das wirkliche Begreifen, ſofern wir eben dadurch den Begriff als das erſte Verſtandesobject unter den Bedingungen des Denkens überhaupt gewinnen. Merkmal aller Begriffe, ſofern ſie Begriffe ſind, iſt die Syntheſis der Merkmale, d. i. die Entſtehung der Begriffe.

142. Ob Begriffe Etwas oder Nichts ſind, iſt für die Logik eine Frage ohne Sinn. Denn, wenn Begriffe Nichts ſind, iſt auch die Logik Nichts. Wenn die ſcholaſtiſchen Nominaliſten, und nach ihnen Hobbes, Begriffe und Wörter für eins anſahen, verwechſelten ſie die Unterſtützung des Verſtandes durch die Sinnlichkeit mit dem Verſtande ſelbſt (vergl. 112.). Dennoch könnten ſie gar wohl Recht haben, wenn ſie Begriffe überhaupt für ſehr unſichere Bürgen einer unbezweifelbaren Realität hielten.

2.

Von der Verſchiedenheit der Begriffe.

143. Die Begriffe unterſcheiden ſich von einander durch die Merkmale, durch die ſie mehr oder weniger mit einander verbunden ſind (124.). Da es alſo zu einer vollſtändigen Ueberſicht der Verſchiedenheiten der Begriffe einer genauen Kenntniß der urſprünglichen Verſchiedenheiten aller Merkmale bedarf, und da die Logik nur Merkmale überhaupt kennt, und die Theorie der urſprünglichen Unterſcheidungen (66.) der Elementarphiloſophie überläßt, ſo iſt eine logiſch-gründliche Eintheilung der Begriffe unmöglich.

144. Wenn wir aber die urſprünglichen Unterſcheidungen für's Erſte noch auf ſich ſelbſt beruhen laſſen und uns nur an die erſte Syntheſis (134.) halten, liefert die Logik eine proviſoriſche Eintheilung der Begriffe. Wir ſetzen dabey voraus, erſtens den Unterſchied zwiſchen ſubjectiven und objectiven und zweytens den Unterſchied zwiſchen mathematiſchen und dynamiſchen Merkmalen. Subjectiv iſt ein Merkmal, ſofern wir zunächſt auf uns, objectiv, ſofern wir zunächſt auf etwas außer uns (67.) reflectiren. Sofern wir in beiden Fällen von dem der Logik übrigens unbekannten Princip der Größe aus-

geben, bestimmen (110.) wir die Begriffe mathematisch. Sofern wir vom Princip der Realität ausgehen, das die Logik als als durch sich selbst verständliches Princip voraussetzen muß, bestimmen wir sie dynamisch.

145. Das objectiv-mathematische Merkmal aller Begriffe, und überhaupt alles Gedachten, heißt in der Kantischen Schule Quantität. Ein Begriff ist als Begriff nie ein Quantum (vergl. 139.). Aber durch die Beziehung des Verstandes auf eine Menge von Objecten bestimmen wir Begriffe nach dem Merkmale der Quantität auf eine doppelte Art; erstens sofern ein Begriff als eine Allheit, Vielheit oder Einheit gedacht wird; zweytens, sofern ein Begriff auf mehr oder weniger Merkmalen beruht.

146. Die ursprüngliche Bedeutung der Begriffe Allheit, Vielheit und Einheit muß wieder von der Logik vorausgesetzt werden. Wir dürfen uns aber diese Voraussetzung wohl erlauben, da es nur von uns abhängt, Eins, Zwey, Drey u. s. w. zu zählen, jede Zahl über Eins als eine Vielheit, und jede Vielheit, sofern sie alle größeren und kleineren Zahlen ausschließt, als eine Allheit zu denken. Dieses vorausgesetzt, theilen wir auch die Begriffe in einzelne, besondre und allgemeine, je nachdem wir entweder Ein Object, oder eine Vielheit, oder eine Allheit von Objecten denken.

147. Da aber die erste Synthesis (134.) überhaupt eine Vereinigung des Uebereinstimmenden ist, so kann das Einzelne, sofern es mit andern Objecten nicht übereinstimmt, auch nur mittelbar, d. i. durch Beziehung auf das Allgemeine gedacht werden. Also sind auch die einzelnen oder Singular-Begriffe insofern als allgemeine Begriffe anzusehen, als sie diese voraussetzen und im Grunde nur die Beziehung derselben auf das Einzelne sind.

148. Nach dem mathematisch-objectiven Merkmale der Quantität (145.) unterscheiden sich alle Begriffe zweytens durch die Menge ihrer Merkmale, vorzüglich, sofern eins mit dem andern nothwendig verbunden ist, und durch Schlüsse aus den übrigen entwickelt werden kann. Je mehr Merkmale ein Begriff auf diese Art enthält, desto reichhaltiger ist er, d. h. desto mehr Kenntniß können wir aus ihm entwickeln. So sind die geometrischen Begriffe eines Triangels und eines Zirkels sehr reichhaltig; der Begriff eines Puncts aber ist schon durch seine Definition erschöpft.

149. Das mathematisch-subjective (144.) Merkmal aller Begriffe, und überhaupt alles Gedachten, heißt in der Kantischen Schule Qualität. Nach diesem Merkmale sind alle Begriffe mehr oder weniger bestimmt (110.) und unter einander verschieden durch den Grad ihrer Klarheit, der nichts anders ist als ihre vollkommene oder unvollkommene Bestimmtheit.

150. Begriffe haben als Begriffe so wenig einen Grad, als überhaupt eine Größe (139.). Da aber alle Begriffe auf Merkmalen beruhen, die durch logische Reflexion zerfetzt und gesammelt werden müssen (119.); da die logische Reflexion aus der Abstraction in der Beziehung auf eine gegebene Mannigfaltigkeit entspringt (119.); und da die reine Abstraction (116.) mehr oder weniger durch die Sinnlichkeit gehemmt wird; so nennen wir einen Begriff in dem Verhältnisse klarer, wie er in der reinen Abstraction weniger durch die Sinnlichkeit verdunkelt, d. i. als Begriff unkenntlich wird.

151. Die Dunkelheit oder logische Unkenntlichkeit der Begriffe verschwindet in dem Grade, wie wir in der That denken (88.). Sie ist also, sofern sie alle Begriffe treffen kann, im strengsten Sinne subjectiv, d. h. jeder Mensch hat um so mehr klare Begriffe, je mehr er bey Worten in der That etwas denkt. Entsteht die Dunkelheit durch Verwirrung der Merkmale in der Vergleichung mehrerer Begriffe, so sind diese Begriffe selbst verworren. Aus der Abhängigkeit des Verstandes von der Sprache (112.) und aus der gewöhnlichen Abneigung vor dem Denken erklärt sich leicht, warum die meisten Begriffe in den Köpfen der meisten Menschen nur dunkel und verworren sind.

152. In der Leibnizisch-Wolfischen Schule werden unter den Begriffen noch besonders die distincten oder

deutlichen als diejenigen Begriffe bemerkt, deren Merkmale wieder andre Begriffe ſind, und die ſich daher definiren laſſen, z. B. die Begriffe eines Triangels, Zirkels, im Gegenſatze mit den Begriffen Roth, Süß und dergl. Man ſieht aber leicht, daß Begriffe, die auf dieſe Art diſtinct ſind, andre Begriffe vorausſetzen, alſo nicht zu denjenigen Begriffen gehören können, mit denen die Synthesis urſprünglich anfängt. In der Theorie der Definitionen werden wir auf ſie zurückkommen.

153. Die dynamiſche (144.) Unterſcheidung der Begriffe kann von der Logik nicht weiter als bis zur Abſtraction geführt werden, ſofern die Begriffe in dieſer begründet ſind (vergl. 116. 117.). Das Merkmal des logiſchen Daſeyns, von dem allein hier die Rede iſt, heißt deßwegen auch in der Kantiſchen Schule Relation oder das Verhältniß vorzugsweiſe, weil logiſches Daſeyn nur Verhältniß zu einem andern Daſeyn iſt. Und nach dieſem Merkmale ſind die Begriffe als Begriffe entweder mittelbar, oder unmittelbar auf die Abſtraction gegründet.

154. Alle unmittelbar auf die Abſtraction gegründete ind nur durch dieſe verſtändliche Begriffe wollen ir Stammbegriffe nennen. Wie aber die Stammbegriffe urſprünglich unter einander verſchieen ſind, z. B. als rein logiſche, mathematiſche, phyiſche, moraliſche Stammbegriffe, kann die Logik nicht

unterſuchen, weil ſie die Begriffe überhaupt nicht weiweiter als bis zu ihrer Entſtehung aus Merkmalen überhaupt verfolgt, wobey die urſprüngliche Verſchiedenheit der Merkmale unberührt bleibt.

155. So vielerley urſprünglich verſchiedene Wiſſenſchaften es gibt, ſo vielerley Stammbegriffe muß es geben. Denn eben dadurch wird eine urſprüngliche Verſchiedenheit der Wiſſenſchaften, z. B. der Mathematik und der Moral, möglich, daß die Begriffe, von denen dieſe Wiſſenſchaften ausgehen, unmittelbar mit ihrer Entſtehung in der Abſtraction von einander geſchieden werden.

156. Begriffe, zu deren Möglichkeit Stammbegriffe vorausgeſetzt werden, die alſo nur mittelbar verſtanden werden können (153.), ſind abgeleitete Begriffe, wenn wir uns gleich dieſer Ableitung nicht immer deutlich bewußt ſind. So iſt der Begriff einer Zahl unverſtändlich ohne Vorausſetzung des Begriffs einer Größe. So ſind Schlüſſe undenkbar ohne vorausgeſetzte Sätze, die wieder Begriffe vorausſetzen. So iſt Pflicht undenkbar ohne vorausgeſetzte Moralität, d. i. Vermögen, nach Geſetzen zu handeln. Moralität iſt wieder undenkbar ohne vorausgeſetzte Freyheit und ein vorausgeſetztes Geſetz; u. ſ. w.

157. Auf die Entdeckung der Stammbegriffe und des Verhältniſſes derſelben zu den abgeleiteten Begriffen läßt ſich die ganze Philoſophie zurückführen; denn die Stamm-

begriffe sind es, durch die wir der Principien (8.) in der Synthesis mächtig werden. Die Logik kann auf diese Entstehung der Philosophie nur aufmerksam machen. Sie kann daher auch die Zweifel nicht heben, die sogleich entstehen, wenn wir bey fortgesetzter Betrachtung der Stammbegriffe fragen: Woher die Merkmale der Stammbegriffe? Sind sie a priori, d. i. vor jeder besondern Erfahrung im Bewußtseyn? Oder sind sie durch fortgesetzte Abstraction a posteriori, d. i. durch logische Verbindung der Erfahrungen gefunden?

158. Auf eben diese Fragen führt auch die Eintheilung der Begriffe nach den subjectiv-dynamischen Merkmale (144.), das in der Kantischen Schule Modalität heißt. Nach diesem Merkmale theilen wir die Begriffe unmittelbar in der Abstraction in solche, von denen wir nicht abstrahiren können, ohne das Denken durch sich selbst zu zerstören, und in andre, deren Mangel der Verstand beym Denken überhaupt nicht vermißt. Die ersten nennen wir nothwendige, die andern zufällige Begriffe.

159. Nothwendig sind erstens die Begriffe, durch die der Verstand sich selbst, entweder überhaupt, oder in seinen verschiedenen, aber doch unveränderlichen Functionen denkt. Nothwendig sind zweytens die Begriffe, die der Verstand aufnehmen muß, sofern ein Unterschied zwischen Denken und Wissen gedacht, der Begriff des Wissens

auf den Begriff der Realität bezogen, und mit der logischen Anerkennung der Realität der Inbegriff aller Gesetze des menschlichen Wissens gedacht wird. Die systematische Entdeckung aller dieser Begriffe ist ein Geschäft der höheren oder Elementarphilosophie.

160. Zufällig (158.) sind bey weitem die meisten der Begriffe, die einen reichen Verstand von einem armen unterschieden. Wir dürfen nur den Begriff von dem ersten, dem besten Dinge nehmen, das uns in die Augen fällt. Sobald wir wollen, können wir von der Erkenntniß dieser Dinge abstrahiren, d. h. denken, wir wüßten nichts von ihnen, ohne dadurch die Möglichkeit des Denkens und Wissens in Beziehung auf andre Dinge aufzuheben. Woher aber die Zufälligkeit dieser Begriffe? Darauf weiß die Logik wieder nicht zu antworten.

161. Ueberhaupt muß man bey der provisorischen Abtheilung (144.) der Begriffe in nothwendige und zufällige sehr auf seiner Hut seyn, wenn man sie mit Beyspielen unterstützen will. Denn der Begriff der Nothwendigkeit wird sehr oft relativ, d. i. nur in Beziehung auf einen gewissen andern Begriff gedacht. In einer solchen Beziehung ist z. B. der Begriff einer Wurzel nothwendig zum Begriffe eines Baums; der Begriff einer Saite nothwendig zum Begriffe eines Claviers. Gleichwohl könnte ein Mensch einen gesunden und gebildeten Verstand

haben, ohne von Wurzeln und Saiten das Mindeſte zu wiſſen. Und eben ſo ſind die eigentlich nothwendigen Begriffe (159.) nur in der That nothwendig. In vielen Köpfen iſt aber dieſe That nur Vorausſetzung, nicht deutliche Beſtimmung des Vorausgeſetzten.

3.

Von der Verwandtſchaft der Begriffe.

162. Mit der urſprünglichen Verſchiedenheit der Begriffe wird in der Abſtraction zugleich ihre Verwandtſchaft, d. i. ihre logiſch nothwendige Verbindung begründet. Denn die Bildung jedes Begriffs beruht zugleich auf Vereinigung und auf Trennung der Merkmale (123.). So nothwendig nun aus der urſprünglichen Trennung der Merkmale die Eintheilung der Begriffe entſpringt (143.), ſo nothwendig ſind alle Begriffe durch die urſprüngliche Verbindung der Merkmale mehr oder weniger verwandt. Abſolut iſolirte, d. i. mit gar keinem andern verwandte Begriffe ſind unmöglich.

163. So wenig aber die Logik von den letzten Gründen aller Eintheilung der Begriffe Rechenſchaft geben kann (143.), eben ſo wenig kann ſie die Verwandtſchaft der Begriffe gründlich erklären. Indeſſen lehrt ſie uns alle Be-

griffe provisorisch (vergl. 144.) in einem Zusammenhange übersehen, der das ganze Gebiet der menschlichen Einsicht logisch umfaßt, weil alle Begriffe, sie mögen übrigens bedeuten was sie wollen, sich auf logisch gleiche Art zur ersten Synthesis (134.) verhalten. Und diese Synthesis ist es, mit der wir uns hier beschäftigen.

164. Um eine Eintheilung der Begriffe zu finden, mußten wir die Begriffe selbst als erste Verstandesobjecte, also als ein logisches Etwas, voraussetzen. Aber dem Etwas steht in allen unsern Gedanken nothwendig das Nichts entgegen. Da nun auch das Nichts im Verstande als Begriff Etwas ist, und da jedes Ding im Verstande insofern Nichts ist, als es nicht Begriff ist, so beruht der logische Zusammenhang aller Begriffe auf demjenigen Verhältnisse ihrer Merkmale, durch das die positive oder eigentlich und wirklich anerkannte Bedeutung auf die negative, d. i. diejenige bezogen wird, die mit der positiven unzertrennlich verbunden ist, aber doch nichts weiter bedeutet als die Abstraction von allen übrigen Bedeutungen.

165. Kraft dieses Verhältnisses, dessen letzten Grund wir hier auf sich selbst beruhen lassen, ist die logische Verwandtschaft der Begriffe ursprünglich Coordination, d. i. nothwendige Beziehung eines Begriffs auf einen andern als mit diesem, nicht aber als subordinirt durch

dieſen gegeben. Nur nach vorausgeſetzter Coordination iſt Subordination, d. i. Beziehung eines Begriffs auf den andern nach dem Merkmale der Quantität (125. 126.) inſofern möglich, als einer den andern unter ſich begreift.

166. Wäre das urſprüngliche Verhältniß der Begriffe zu einander Subordination, ſo müßte es einen abſolut höchſten Begriff geben, der alle übrige unter ſich begriffe. Ein ſolcher Begriff aber iſt ein logiſches Unding. Denn der höchſte aller Begriffe in der poſitiven Bedeutung iſt der Begriff des Etwas. Dieſem aber ſteht ſchlechthin entgegen der Begriff des Nichts. Einen dieſer beiden Begriffe dem andern ſubordiniren, hieße, aufhören, überall etwas Vernünftiges zu denken.

167. Begriffe, die nur durch Coordination (165.) denkbar ſind, heißen Correlate. Die Begriffe des Etwas und Nichts ſind die erſten aller Correlate. Da nun das Etwas in ſo mancherley Beſtimmungen (112.) gedacht wird, als es Begriffe gibt, weil alle Begriffe Verſtandesobjecte, alſo im Verſtande immer Etwas, ſind, ſo hat im Grunde jeder Begriff als relatives Etwas ein relatives Nichts zum Correlate. Damit aber gewinnen wir einen neuen Begriff. Wir denken dabey nur unbeſtimmt = x, was ein Begriff nicht iſt, oder, wie es die Scholaſtiker nannten, das leere Principium exclusi medii, d. i. die Ueberzeugung, daß zwiſchen dem, was ein Be-

griff bedeutet und dem, was er nicht bedeutet, nichts Drittes gedacht werden kann.

168. Neue Begriffe entstehen durch Coordination erst dann, wenn das negative Correlat eines Begriffs mit diesem zugleich durch positive Merkmale unzertrennlich und nothwendig verbunden ist, so daß mit dem einen Begriffe der andre bestimmt gedacht wird. Solche Begriffe heißen dann eigentliche Correlate, z. B. Gerade und Krumm, Nothwendigkeit und Freyheit, Tugend und Laster, Ursache und Wirkung, Regent und Unterthan.

169. Die Entdeckung des letzten Grundes solcher Correlate, die einander wechselseitig bestimmen, ist eine Aufgabe für die höhere oder Elementarphilosophie. Die Logik zeigt nur das Daseyn dieser Begriffe an, sofern sie ohne Coordination nicht denkbar sind. Sie macht dabey noch einmal auf das Merkmal des Widerspruchs (127.) aufmerksam. Denn die eigentlichen Correlate sind contradictorische Begriffe, d. h. sie heben einander auf, sobald sie in einer und derselben Beziehung mit einem dritten Begriffe verbunden werden. Eine in denselben Theilen gerade und krumme Linie; eine in denselben Verhältnissen nothwendige und freye, lasterhafte und tugendhafte Handlung; eine Begebenheit zugleich als Ursache und als Wirkung derselben andern Begebenheit; eine Person in

demſelben Verhältniſſe, durch das ſie Regent iſt, als Unterthan gedacht u. ſ. w. ſind Undinge.

170. Nur ſcheinbare Correlate ſind die conträren, d. i. diejenigen Begriffe, denen kein andrer Begriff nothwendig entgegen ſteht, die aber, weil ihre Merkmale Extreme der Empfindungen ſind, zufällig einander beſtimmen, z. B. Schwarz und Weiß, Süß und Bitter. Daß dieſe Begriffe keine wahren Correlate ſind, folgt ſchon daraus, daß Jemand der z. B. nicht ſchwarze Gegenſtände geſehen und etwas Bitteres geſchmeckt hätte, durch das Denken des Gegentheils von Weiß und Süß die Begriffe von Schwarz und Bitter mit ihren poſitiven Merkmalen nie bekommen würde.

171. Nach vorausgeſetzter Coordination (165.), durch die gleichſam die erſten Lineamente des Verſtandes gezeichnet worden, entſteht Subordination der Begriffe, wenn wir von mehreren, durch gewiſſe Merkmale getrennten Begriffen diejenigen Merkmale abſtrahiren, in denen ſie zuſammentreffen, und in dieſe einem neuen und höheren Begriffe denken, der dann jene unter ſich begreift. Die auf dieſe Art verbundenen Begriffe bilden in ihrem gemeinſchaftlichen Verhältniſſe zu dem höheren eine Claſſe. Der höhere Begriff iſt der Claſſenbegriff. Das ganze Verſtandesgeſchäft der Subordination kann daher auch Claſſification heißen.

172. Ob zur Möglichkeit der Classification höchste Classenbegriffe als angeboren vorausgesetzt werden müssen, wie Plato lehrte, oder ob, wie Aristoteles und nach ihm fast alle Neuere, bis auf die Zeiten der Kantischen Schule, behaupteten, die höheren Begriffe nur nach Voraussetzung der niedrigern möglich sind? diesen Streit zu entscheiden, wird eine mehr als logische Untersuchung erfordert. Einleuchtend ist aber schon hier, daß weder die ursprünglichen Reflexionsbegriffe (122.), noch die ursprünglich coordinirten Begriffe (165.) durch Classification gefunden werden können; denn ihre Bedeutung wird zur Möglichkeit der Classification immer vorausgesetzt.

173. Das Etwas, als höchster Classenbegriff gedacht, bedeutet nichts weiter als die Möglichkeit eines Begriffs überhaupt; denn ein Begriff ist immer das erste Verstandesobject; und was ein Ding mehr als Begriff ist, läßt sich, wenn auch erkennen, doch in Begriffen nicht denken. Da nun dem Begriffe des Etwas in der ersten Coordination immer der Begriff des Nichts entgegensteht (166.), so läßt sich auch dieser als höchster Classenbegriff behandeln, sofern er den Begriff des Etwas in allen mannigfaltigen Bedeutungen desselben wie ein Schatten begleitet. Deßwegen lassen sich auch z. B. die Begriffe des Schattens, der Kälte, der Null u. s. w. nur als ein relatives Nichts classificiren.

174. Aller Claſſification liegen übrigens die logiſchen Reflexionsgeſetze (122.) zum Grunde. Unter dieſen wird das Geſetz der **Aehnlichkeit** nur deßwegen zuerſt bemerkt, weil es unmittelbar zu der **Verbindung** führt, die wir durch Claſſification denken (125.). Da nun abſolut verſchiedene oder iſolirte Begriffe unmöglich ſind (162.), ſo kommt es bey den Verſuchen, auch die verſchiedenartigſten Begriffe zu claſſificiren, nur darauf an, die Merkmale zu entdecken, in denen ſie übereinſtimmen, wären es zuletzt auch nur die bloß logiſchen Merkmale, durch die ſie überhaupt Begriffe ſind (136.). Man claſſificirt aber gewöhnlich nach denjenigen Merkmalen, durch welche die claſſificirten Begriffe **am merklichſten** von andern Claſſen (171.) abgeſondert werden.

175. Nur wenn die Merkmale der Claſſification in einer gegebenen Beziehung die erkannte Möglichkeit des Wiſſens ſelbſt ſind, iſt die Claſſification **nothwendig**. So ſteht z. B. der Begriff einer **Claſſe** nothwendig unter dem Begriffe eines **Begriffs**, und dieſer unter dem Begriffe einer **Vorſtellung**. So ſteht der Begriff eines geometriſchen **Rhombus** nothwendig unter dem Begriffe eines **Vierecks**, dieſer unter dem Begriffe einer **geradlinigten Figur**, und dieſer unter dem Begriffe einer **Figur** überhaupt.

176. Je entfernter die Merkmale der Claſſification von der erkannten Möglichkeit des Wiſſens in dieſer Be-

zirkung selbst sind, desto willkürlicher ist die Classification. Es hängt dann grossentheils von uns ab, was der Classenbegriff seyn soll. So ordnete der Ritter Linné alle Vegetabilien nach der Zahl der Staubfäden in den Blumen, und alle Säugthiere gar nach der Aehnlichkeit ihrer Zähne, weil es ihm beliebte, die übrigen Verschiedenheiten dieser organischen Wesen für seinen Zweck als Nebensache zu behandeln.

177. Was man in der Sprache der Classification, wenn eine Classe unter die andere gestellt wird, Geschlecht, Gattung, Art u. s. w nennen soll, müssen die Grammatiker entscheiden. Die Philosophie nimmt keinen Theil an dem Streite über Nahmen.

II.

Von den logischen Urtheilen oder Sätzen.

1.

Vom Begriffe eines logischen Urtheils oder Satzes.

178. Urtheil in der weiteren und höchsten Bedeutung des Worts ist die Handlung des erkennenden Subjects (67.), durch die es Objecte in der Vorstellung erstens überhaupt als vorhanden, und zweytens als verschie-

den anerkennt, alſo entſcheidet und unterſcheidet. In der Sprache der Logiker aber iſt ein Urtheil oder ein Satz eine Syntheſis von Begriffen (134.).

179. Alle Streitfragen über die Objectivität der Urtheile, d. i. über ihre nothwendige Beziehung auf Objecte, liegen außerhalb der Grenzen der Logik. Daß mit der Möglichkeit eines logiſchen Urtheils überhaupt eine nothwendige Beziehung der Syntheſis auf Objecte gedacht wird, bedarf keines beſondern Beweiſes; denn dieſe Beziehung liegt ſchon in den Begriffen, auf denen das Urtheil beruht, ſofern alle Begriffe Vorſtellungen ſind (137.). Wie ſich aber die Vorſtellung in der That zu dem Objecte verhält, läßt ſich ebendeßwegen nicht aus der Syntheſis der Begriffe erklären, weil dieſe Syntheſis immer ſchon Begriffe als Vorſtellungen vorausſetzt.

180. Wenn in mehreren Schulen der Begriff eines Urtheils überhaupt bald auf die logiſche Bedeutung (187.) eingeſchränkt, bald deſſen ungeachtet als Beweisgrund einer mehr als logiſchen Realität vertheidigt wird, ſo darf uns dieſes Verfahren nicht zu Vorausſetzungen verleiten, durch die wir blindlings in die Fußtapfen einer Parthey träten. Wir unterſuchen hier nichts weiter als die logiſche Bedeutung logiſche Urtheile, und nennen dieſe Urtheile zur Vermeidung alles Mißverſtandes am liebſten Sätze.

Dasjenige, was durch sie gesetzt wird, beruhet doch auf den Merkmalen der Begriffe, auf denen wieder die Sätze beruhen.

181. Erste Bedingung der Möglichkeit eines Satzes ist die Uebereinstimmung mehrerer Begriffe in denselben Merkmalen. Das Anerkennen dieser Uebereinstimmung, auf der auch alle Verwandtschaft der Begriffe beruht (162.), ist in der That schon ein Satz, sobald wir es nur deutlich durch einen dritten Begriff denken. So sagt der Satz: Menschen sind vernünftige Thiere, nichts weiter aus, als die Uebereinstimmung der Merkmale des Begriffes Mensch mit den Begriffen Thier und Vernunftwesen. So enthält jeder Act der Classification (171.) ein logisches Urtheil.

182. Aber eben diese Urtheile sind zweytens nur dadurch möglich, daß wir die übereinstimmenden Begriffe trennen, indem wir sie durch einen dritten Begriff auf einander beziehen. Dieser Beziehungsbegriff, den die Logiker Copula nennen, ist die zweyte Bedingung der Möglichkeit eines Satzes. Der Beziehungsbegriff, der nur das Denken selbst bedeutet, ist bey den meisten Sätzen, namentlich bey allen Classificationen, wie in dem Beyspiele § 181. kein andrer, als der Begriff eines logischen Seyns, durch den Alles, was gedacht wird, ein Verstandesobject ist. Daraus aber folgt nicht, daß es solcher Beziehungsbegriffe nicht noch mehrere gebe.

183. Das Denken durch den Beziehungsbegriff iſt es, was die erſte Syntheſis von der zweyten weſentlich unterſcheidet. Durch den Beziehungsbegriff wird aus der Uebereinſtimmung mehrerer Begriffe eine Regel, d. i. ein nothwendiges Gedankenverhältniß, durch das der Verſtand in der Beziehung auf vorausgeſetzte Begriffe ſein eignes Geſetz denkt. Der Beziehungsbegriff iſt ein Regelbegriff, d. h. durch ihn wird die Regel gedacht. Der Verſtand ſelbſt iſt ein Vermögen der Regeln, ſofern er die getrennten Begriffe durch einen Beziehungsbegriff zu Sätzen verbindet.

184. Zur Möglichkeit dieſer Verbindung wird aber vorausgeſetzt, daß die übereinſtimmenden Begriffe mit ihrer Bedeutung ſchon in der erſten Syntheſis als logiſch vorhanden anerkannt ſind. Daß ein Ding iſt, ſey es als wirkliches, oder auch nur als Gedankending, kann durch Sätze nicht gefunden werden. Durch einen Satz wird gedacht, was ein Ding in unſern Gedanken iſt oder nicht iſt, alſo das Daſeyn der Dinge, die wir beurtheilen, immer vorausgeſetzt. Was aus dieſer Wahrheit für das ganze Syſtem der menſchlichen Einſicht folgt, wird die Tranſcendentalphiloſophie lehren.

185. Unter den als logiſch vorhandenen, d. i. als Verſtandesobject zur Möglichkeit eines Satzes vorausgeſetzten Begriffen (184.) iſt wenigſtens einer vorzugsweiſe

Verſtandesobject. Ihm wollen wir nächſt der erſten Beſtimmung (110.), die er in der erſten Syntheſis ſchon erhalten hat, noch eine andre Beſtimmung geben, und zwar durch einen andern Begriff; d. i. wir wollen ihn logiſch beurtheilen. Die Logiker nennen ihn, unſchicklich genug, das logiſche Subject. Der andre Begriff, der nur die Stelle eines Merkmals zur erweiterten Beſtimmung des erſten vertritt, heißt dann das Prädicat.

186. Wenn wir nun ſagen: Ein Satz iſt die Verbindung eines logiſchen Subjects mit einem Prädicate (185.) durch eine Copula (182.); ſo haben wir in dieſen Worten die obigen Erklärungen (181 — 185.) zuſammengefaßt. Wir können aber auch ſagen: Ein Satz iſt die Beſtimmung (110.) eines Begriffs durch einen andern Begriff. Dann verſteht ſich die Copula von ſelbſt, weil ſie nichts anders bedeutet als die Regel der Möglichkeit jener Beſtimmung (182. 183.); und wir gewinnen dabey eine neue, für die höhere Philoſophie nicht wenig bedeutende Anſicht der Sätze.

187. Da in jedem Satze ein Begriff, nach Vorausſetzung ſeiner Beſtimmung in der erſten Syntheſis, noch durch andre Begriffe beſtimmt wird (186.), ſo wird durch jeden neuen Satz, der für eine Wahrheit gelten kann, unſre Einſicht logiſch erweitert. Wir denken mit jedem neuen Satze ein Verhältniß von Begriffen, an das wir vorher nicht dachten, alſo mit jedem neuen und wahren Satze eine

Wahrheit, an die wir vorher nicht dachten. Mit andern Worten: Es gibt in rein logiſcher Bedeutung keine andre Sätze als ſynthetiſche, d. i. unſre Einſicht in Gedankenverhältniſſen erweiternde Sätze.

188. Wenn wir aber von den rein logiſchen Verhältniſſen der Begriffe zu Begriffen zu den urſprünglichen Verhältniſſen der Begriffe zu ihren Merkmalen zurückgehen, ſo zeigt ſich eine merkwürdige Verſchiedenheit zwiſchen Sätzen, durch die wir in den beurtheilten Begriff neue Merkmale aufnehmen, und andern Sätzen, durch die wir nur die Merkmale, auf denen die Möglichkeit des beurtheilten Begriffes beruht, als beſondre Begriffe denken. In dieſer Beziehung ſind nur Sätze der erſten Art ſynthetiſch, d. i. unſre Einſicht noch über die Möglichkeit des Begriffes hinaus erweiternd. Die Sätze der zweyten Art ſind analytiſch, d. i. nichts weiter als dasjenige erläuternd, was wir als Merkmal des Begriffes ſchon vorausſetzten. So iſt z. B. der Satz: "Alle Triangel haben drey Seiten" bloß analytiſch; denn wir können keinen Triangel denken, ohne drey Seiten, die drey Winkel bilden, als Merkmale der Möglichkeit eines Triangels vorauszuſetzen. Synthetiſch aber iſt der Satz: "Die drey Winkel eines jeden Triangels ſind gleich zwey rechten Winkeln;" denn man kann alle Arten von Triangeln denken, ohne dieſen Satz auch nur zu ahnden, bis man ihn durch geometriſche Demonſtrationen entdeckt hat.

189. Um sich bey der Unterscheidung synthetischer und analytischer Sätze nicht zu irren, muß man jeden Satz so ansehen, als ob man ihn zum ersten Male dächte. Denn wenn wir einen synthetischen Satz schon als eine Wahrheit im Gedächtnisse niedergelegt haben, so können wir ihn nach Belieben auch analytisch behandeln, d. h. die synthetisch in den Begriff hineingetragenen Merkmale als im Begriffe enthalten ansehen. Das konnten wir aber nicht, ehe wir nicht durch den synthetischen Satz selbst den Begriff über seine ursprünglichen Merkmale hinaus erweitert hatten.

190. Die letzten Gründe des Unterschiedes zwischen synthetischen und analytischen Sätzen kann die Logik nicht finden; denn dieser Unterschied entsteht zuweilen aus einer nothwendigen Verbindung der Merkmale, die in der That vor aller Synthesis vorausgesetzt, durch die Synthesis aber, in Sätzen nähmlich, nur zum Bewußtseyn gebracht wird. So sind alle mögliche Sätze der Mathematik durch die Merkmale ihrer Begriffe schon in der That verbunden, wenn der forschende Verstand diese Verbindung entdeckt und zu neuen Sätzen verarbeitet. Wie aber Merkmale vor der logischen Synthesis in der That verbunden seyn können, davon weiß die Logik nichts.

191. Als Princip aller Sätze kann man sich, nach Belieben, auch eine besondre Seelenkraft denken,

und dieſe Urtheilskraft oder anders nennen. Denn der ſogenannten Seelenkräfte können wir, nach Belieben, ſo viele denken, als wir Unterſcheidungen im Vernünftigen zu machen im Stande ſind (41. 63. 74.). Die Logik ſetzt dieſe Kräfte voraus. In den Sätzen ſieht ſie nichts weiter als eine Syntheſis von Begriffen; und das Vermögen der Syntheſis überhaupt haben wir oben (91. 98. 100.) Verſtand genannt.

2.

Von der Verſchiedenheit der Sätze.

192. Da die Logik keine gründliche und vollſtändige Eintheilung der Begriffe liefern kann (143.), ſo muß ſie auch auf eine gründliche und vollſtändige Eintheilung der Sätze Verzicht thun. Denn der ganze Gehalt eines Satzes beruht auf den Merkmalen ſeiner Begriffe. Sofern aber zur Möglichkeit aller Sätze die Regel gehört (183.), durch die ſich die zweyte Syntheſis von der erſten unterſcheidet, gilt die Logik mit der genaueren Unterſuchung dieſer Regel eine Ueberſicht der nothwendigen Verſchiedenheiten in der logiſchen Form der Sätze; denn dieſe Form iſt nichts anders, als das im Denken ſelbſt gegründete Geſetz aller Regeln und ihrer Verſchiedenheit.

193. Dieſelben Merkmale, die wir bey der logiſchen Eintheilung der Begriffe zum Grunde legten und die in der Kantiſchen Schule die Kunſtnahmen Quantität, Qualität, Realität und Modalität führen (145. 149. 153. 158.), leiten uns auch bey der Entdeckung der nothwendigen Verſchiedenheiten in der Form der Sätze (192.). Wie wir aber zu dieſen Merkmalen kommen, davon kann die Logik jetzt ſo wenig wie oben den letzten Grund angeben. Nur proviſoriſch verlaſſen wir uns auf die Richtigkeit einer Eintheilung nach dieſen Merkmalen kraft der oben (144.) erläuterten Vorausſetzungen.

194. Kraft dieſer Vorausſetzungen ſind alle Sätze, der Quantität (145.) nach, entweder allgemeine, oder beſondre, oder einzelne (Individual-) Sätze. In dieſer Form verhalten ſich die Sätze genau zu einander, wie die drey Begriffe Allheit, Vielheit und Einheit (145.). Je nachdem das logiſche Subject (185.) einen dieſer Begriffe als vorläufiges Prädicat erhält, ändert ſich das Verhältniß des logiſchen Subjects zu dem eigentlichen Prädicate des Satzes (185.); und damit ändert ſich die Quantität des Satzes.

195. Allgemeine Sätze heißen auch wohl Sätze in vorzüglicher Bedeutung. Weil ſie die Grundlage aller Schlüſſe ſind, heißen ſie auch Grundſätze. So weit nun eine Wahrheit durch Schlüſſe dargethan werden kann,

beruht ſie auf Grundſätzen. Dieß hat den Grundſätzen in der neueren Philoſophie faſt ausſchließlich den Nahmen Principien verſchafft, zum nicht geringen Schaden der Philoſophie, wie ſich in der Folge zeigen wird. Zwiſchen den beſondern und den Individualſätzen iſt eigentlich kein logiſcher Unterſchied, weil in den beſondern Sätzen nur eine Addition von Individualſätzen gedacht wird. "Einige Menſchen ſind Narren," heißt nichts weiter als: "Peter iſt ein Narr. Paul iſt ein Narr" Und ſo weiter in's Unendliche.

196. Nach dem Merkmale der Qualität (149.) unterſcheiden ſich die Sätze, je nachdem ſie mehr oder weniger beſtimmt (110.) ſind. Die Beſtimmtheit eines Satzes hängt von dem Prädicate ab, durch das dem logiſchen Subjecte ein Merkmal in mehr oder weniger Verhältniſſen zu- oder abgeſprochen wird. Enthält das Merkmal alle Verhältniſſe, die erfordert werden, das logiſche Subject in einer gegebenen Beziehung zu beurtheilen, ſo iſt der Satz eigentlich beſtimmt. Dieß iſt der Fall bey allen bejahenden Sätzen; denn die Bejahung begreift immer alle die Verhältniſſe in ſich, kraft deren wir bejahen. Verneinende Sätze aber ſind nur dann eigentlich beſtimmt, wenn der beurtheilte Begriff durch die Verneinung in neuen Verhältniſſen gedacht wird. Mit dem Satze: "Zwey Mal Zwey macht nicht

Drey," denke ich ſtatt Nicht Drey in der That ſchon Vier, auch wenn ich es nicht deutlich denke. Wird aber mit der Verneinung der beurtheilte Begriff nicht in neuen Verhältniſſen gedacht, ſondern bloß von den gegebenen Verhältniſſen ausgeſchloſſen, ſo iſt der Satz unendlich. So liegt in dem Satze: "Gold läßt ſich nicht in Scheidewaſſer auflöſen," nicht die geringſte Beziehung auf andre Flüſſigkeiten, durch die das Gold aufgelöſet oder nicht aufgelöſet werden kann.

197. Wenn man mit der Kantiſchen Schule die Sätze nach dem Merkmale der Qualität gerade zu in bejahende, verneinende und unendliche eintheilt, kann man verleitet werden, die Bejahung und Verneinung überhaupt für nichts mehr als eine Form der Sätze (192.) anzuſehen. Dieſer Vorſtellungsart aber widerſtreitet die Möglichkeit des Denkens überhaupt. Denn das urſprüngliche Bejahen und Verneinen iſt der Anfang des Denkens überhaupt. Es iſt daſſelbe, was wir oben reine Abſtraction nannten (115.), und was aller Syntheſis und Analyſis zum Grunde liegt.

198. Unterſcheiden wir die Sätze nach der in der Kantiſchen Schule ſogenannten Relation (153.); ſo ſind ſie entweder unbedingte oder bedingte Sätze. Unbedingt oder kategoriſch iſt jeder Satz, ſofern in ihm eine unmittelbare Beſtimmung des logiſchen Subjects

durch das Prädicat gedacht wird. Wird aber die Beſtimmung nur mittelbar, d. i. abhängig von einem andern Satze gedacht, ſo iſt jener Satz durch dieſen bedingt. Man ſieht leicht, daß der Unterſchied zwiſchen bedingten und unbedingten Sätzen in der Anwendung großentheils willkürlich iſt; denn es hängt nur von uns ab, jeden Satz zur Probe einmal zu bezweifeln und durch Schlüſſe zu prüfen, wobey wir ihn denn unvermeidlich als abhängig von andern Sätzen denken.

199. Ob es irgend einen abſolut unbedingten Grundſatz gibt, iſt eine oft aufgeworfene Frage der ſpeculativen Philoſophie. Die Antwort gehört nicht in dieſes Capitel. Denn bey der Beſtimmung der logiſchen Form der Sätze (192.) ohne Beziehung auf ihren Inhalt, gilt uns ein Satz, wie der andre, für kategoriſch, ſofern in ihm, wär' es auch nur zur Probe, das logiſche Subject durch das Prädicat unmittelbar in der Bedeutung beſtimmt wird, daß wir an ſeine Abhängigkeit von andern Sätzen nicht denken. Die kategoriſche Form in dieſer Bedeutung iſt die Form der logiſchen Entſtehung (185.) aller Sätze; und alle bedingten Sätze beruhen in dieſer Bedeutung auf kategoriſchen.

200. Die Bedingung eines Satzes durch einen andern iſt entweder Hypotheſis, oder Disjunction. Die Hypotheſis iſt Subordination der Sätze (165.)

Wir bezeichnen sie mit den Worte Wenn, dem im Deutschen zur genaueren Bezeichnung noch das Wort So beygesellt wird. Die Disjunction ist Coordination der Sätze (165.). Sie wird mit Entweder und Oder bezeichnet. Den letzten Grund und den ursprünglichen Zusammenhang dieser doppelten Bedingungsart zu erklären, überläßt die Logik der Elementarphilosophie.

201. Jeder Satz läßt sich zur Probe, wenn wir ihn bezweifeln, um ihn zu prüfen, hypothetisch, d. i. durch Hypothesis (200.) denken. Wir nennen aber gewöhnlich nur diejenigen Sätze hypothetisch, deren hypothetischen Zusammenhang wir kraft der Begriffe Wenn und So als Einen Satz denken. Dann nennen wir den Theil des Satzes, von dem der andre Theil abhängig gedacht wird, den Vordersatz. Der andre oder abhängige Theil heißt der Nachsatz. Nach einem andern Sprachgebrauche heißt jeder Satz, der nur unter Voraussetzung der Wahrheit eines andern Satzes als wahr gedacht wird, eine Hypothese.

202. Die Auflösung der eigentlich sogenannten hypothetischen Sätze in einen Vordersatz und einen Nachsatz (201.) gibt diesen Sätzen eine Aehnlichkeit mit den Schlüssen. Auch ist in der That jeder geschlossene Satz bedingt durch die Sätze, aus denen der Schluß gezogen wird. Wodurch sich dessen ungeachtet jeder Schluß

von einem hypothetiſchen Satze unterſcheidet, wird die Theorie der Schlüſſe lehren.

203. Die disjunctiven, d. i. durch Disjunction (200.) gedachten oder coordinirten Sätze ſind nur durch Correlate (167.) möglich. Iſt das Correlat nur negatio (168.) geſetzt, ſo iſt der disjunctive Satz unendlich (196.) und für die Erweiterung der Erkenntniß ganz unbrauchbar. So iſt z. B. der Satz: "Die Bücher ſind entweder auf Papier geſchrieben, oder nicht," der Form nach zwar disjunctiv, aber unbrauchbar; denn die Negation macht nur Platz für eine unbeſtimmte Menge anderer Begriffe. Aber der Satz: "Die Welt iſt entweder entſtanden, oder nicht, d. h. ſie iſt ewig," iſt ein poſitiv-disjunctiver und brauchbarer Satz.

204. Nach dem Merkmale der in der Kantiſchen Schule ſogenannten Modalität (158.) ſind die Sätze entweder ungewiß oder gewiß. Ungewiſſe oder zweifelhafte Sätze heißen problematiſch, weil wir ſelbſt im Zweifel die Wahrheit als ein Problem, d. i. als etwas wenigſtens in der Frage Wirkliches denken. Die gewiſſen oder unzweifelhaften Sätze ſind entweder bloß unbezweifelt, oder zugleich unbezweifelbar. Unbezweifelbare Sätze heißen apodiktiſch, weil alle Beweiſe (ἀποδείξεις) darauf angelegt werden, etwas außer Zweifel zu ſtellen. Schließt aber ein Satz, den man nicht

bezweifelt, nicht zugleich die Möglichkeit eines vernünftigen Zweifels in jeder Hinsicht aus, so ist der Satz nur assertorisch.

205. Mit der Prüfung des Grundes der merkwürdigen Unterschiede zwischen problematischen, assertorischen und apodiktischen Sätzen berührt die Philosophie das Fundament alles Wissens. Als Logik wagt sie so etwas nicht. Als Feindin alles Vorurtheils warnt sie aber auch bey dieser Gelegenheit vor dem nur gar zu gemeinen Mißbrauche der Vernunft, Sätze die man seines Orts nicht bezweifelt, apodiktisch, d. i. als unbezweifelbar zu behaupten und jede entgegengesetzte Behauptung Unsinn zu schelten.

206. Die Kunst- und Schul-Nahmen, mit denen man die Sätze nach der Verschiedenheit ihrer Stellung in der methodischen Anordnung der Theile eines Beweises oder einer Erklärung als Theoreme, Corollarien, Scholien u. s. w. unterscheidet, interessiren mehr die Rhetorik als die Philosophie. Problematische Sätze (204.) werden, wenn die Auflösung des Problems praktisch (47) gedacht wird, zuweilen Postulate genannt. In andern Schulen gebraucht man diese Worte auch anders.

207. Vorausgesetzt, daß die vier Merkmale, nach denen wir hier eine Verschiedenheit in der Form der Sätze

(192.) gefunden haben, zum Denken überhaupt nothwendig ſind, was aber die Logik nicht beweiſen kann (144.), ſo muß jeder mögliche Satz nach allen vier Merkmalen in einer von den unter jeder Rubrik entgegengeſetzten Beziehungen, wenn auch oft nur dunkel, zugleich gedacht werden.

208. Es laſſen ſich alſo auch zwiſchen dieſen urſprünglich verſchiedenen Formen der Sätze noch vermittelnde Beziehungen denken. Daraus entſtehen die exponibeln Sätze. Dergleichen werden ſchon durch den gemeinen Sprachgebrauch mehr oder weniger unterſchieden, wie die Wörter Nur, Aber, Inſofern, Dennoch u. ſ. w. beweiſen. Ein Syſtem dieſer vermittelnden, oft ſehr ſubtilen und beſonders für die Philoſophie der Sprache wichtigen Beziehungen aufzuſtellen, iſt um ſo ſchwerer, weil es für mehrere von ihnen noch an Wörtern fehlt. Für die Philoſophie überhaupt iſt keines der auf dieſe Art gedachten Verhältniſſe wichtiger als das Verhältniß der Regel zur Ausnahme. Regel in dieſer Bedeutung heißt ein aſſertoriſch-allgemeiner Satz. Ausnahme heißt der beſondre Satz, kraft deſſen jener aſſertoriſche Satz apodiktiſch iſt. Apodiktiſche Sätze, in dieſer Beziehung gedacht, ſind Regeln die keine Ausnahme leiden.

3.

Von der Verwandtschaft der Sätze.

209. Nach denselben Gesetzen, die eine Verwandtschaft der Begriffe zur Folge haben (162.), sind auch alle mögliche Sätze auf irgend eine Art mit einander verwandt. Ein durchaus isolirter Satz ist so unmöglich wie ein durchaus isolirter Begriff. Man nennt aber in den Schulen gewöhnlich nur diejenigen Sätze verwandt, die einerley Subject und Prädicat haben. Bey der Vergleichung der auf diese Art durch einerley Subject und Prädicat verwandten Sätze fällt am deutlichsten in die Augen, wieviel eigentlich zur Bestimmung eines Satzes der Verstand durch sich selbst leistet.

210. Da der Verstand in der zweyten Synthesis (178.) an die erste (134.) gebunden ist, so kann die Verwandtschaft der Sätze durch Subject und Prädicat, sofern sie von den Merkmalen dieser beiden Begriffe abhängt, durch die Regel der Beziehung dieser Begriffe, d. i. durch die logische Urtheilsform (192.) nicht abgeändert werden. Aber schon bey der Verbindung der Begriffe durch ihre Merkmale zeigten sich als Bedingung der Möglichkeit des Denkens die beiden Verhältnisse der Coordination und der Subordination (164. 165.). In eben diesen Ver-

hältniſſen zeigt ſich nun auch die Verwandtſchaft der Sätze, nach Vorausſetzung der logiſchen Urtheilsform überhaupt.

211. Die Subordination oder, wie man ſie auch nennt, Subalternation verwandter Sätze kann, weil Subject und Prädicat unverändert bleiben ſollen, nichts weiter betreffen als das Verhältniß der Einheit zur Vielheit und der Vielheit zur Allheit. So iſt der Satz: "Ariſtoteles kann ſich irren," dem Satze: "Einige Philoſophen können ſich irren," und dieſer dem Satze: "Alle Philoſophen können ſich irren," ſubalternirt. Es war kaum der Mühe werth, eines ſo einleuchtenden Verhältniſſes beſonders zu erwähnen.

212. Bedeutender iſt das Verhältniß der verwandten Sätze durch Coordination. Denn da in dieſem Verhältniſſe die Begriffe urſprünglich entweder bloß negativ, oder zugleich poſitiv einander entgegengeſetzt werden (167. 168.), ſo hängen von dieſer Entgegenſetzung neue Verhältniſſe ab, die die Wahrheit der Sätze betreffen. Die Logik analyſirt dieſe Verhältniſſe aber nur, ſofern ſie im Verſtande unbezweifelbar ſind. Ihren Urſprung durch die Merkmale ſetzt ſie voraus.

213. Die Coordination der verwandten Sätze betrifft das unmittelbare Verhältniß, in welchem die Correlate (167. 168.) zu einander ſtehen. Iſt dieſes Verhältniß contradictoriſch (169.), ſo ſind auch die in demſelben

Verhältniſſe einander entgegengeſetzten Sätze contradictoriſch, woraus denn folgt, daß, wenn der eine wahr iſt, der andre nothwendig falſch ſeyn muß (127.). Contradictoriſche Correlate ſind z. B. die Begriffe Gröſſer und Kleiner. Wenn alſo der Satz wahr iſt: "Das Ganze iſt gröſſer als irgend einer ſeiner Theile," ſo iſt der verwandte Satz falſch: "Das Ganze iſt kleiner als ſeine Theile." Oder umgekehrt, weil dieſer Satz falſch iſt, iſt jener wahr.

214. Anders verhält es ſich mit den Schein-Correlaten, die man conträre Begriffe (170.) nennt. Die im Verhältniſſe dieſer Begriffe einander entgegengeſetzten Sätze beſtimmen einander durch kein Merkmal der Nothwendigkeit. Ihre Entgegenſetzung beweiſet alſo weder, welcher von beiden, noch überhaupt, daß einer von beiden wahr iſt. Aus der Entgegenſetzung der beiden Sätze: "Der Schnee iſt weiß," und: "Der Schnee iſt ſchwarz," folgt ſo wenig, daß der Schnee nicht ſchwarz, als, daß er weiß iſt. Aber den Rechthabern und den ſchwachen Köpfen kommt die Verwechſelung contradictoriſcher und conträrer Sätze ſehr zu Statten.

215. Außerhalb der Verhältniſſe der Subordination und Coordination findet noch eine merkwürdige Verwandtſchaft unter denjenigen Sätze Statt, in denen dadurch, daß Subject und Prädicat ihre Stellen wechſeln, zwey verwandte Wahrheiten entſtehen. Einen Satz dadurch umän-

dern, daß man das Subject zum Prädicate und das Prädicat zum Subject macht, heißt, ihn umkehren. Iſt die Umkehrung mit einer doppelten Verneinung verbunden, ſo heißt ſie Contraposition.

216. Umkehren, zur Probe, kann man jeden Satz. Ob er aber die Probe aushält, d. h. ob er auch umgekehrt wahr iſt, darüber entſcheidet dieſe Möglichkeit der Umkehrung nicht. Das urſprüngliche Verhältniß der Merkmale zu einander entſcheidet allein. Wenn kraft dieſes Verhältniſſes die Möglichkeit des Subjects mit der Möglichkeit des Prädicats coincidirt, ſo daß durch beide Begriffe im Grunde Daſſelbe, nur in entgegengeſetzter Beziehung, gedacht wird, dann allein bleiben wahre Sätze auch in der Umkehrung wahr. So laſſen ſich z. B. alle Sätze des Ein Mal Eins umkehren.

217. Alle Claſſificationsſätze, d. i. diejenigen Sätze, durch die das Subject unter das Prädicat als einen Claſſenbegriff (171.) geordnet wird, heben durch Umkehrung ſich ſelbſt auf. Denn da der Claſſenbegriff z. B. in dem Satze: "Alle Vögel ſind Thiere" als Prädicat durch eine mehr umfaſſende Beſtimmung geſetzt wird, ſo würde mit dem umgekehrten Satze: "Alle Thiere ſind Vögel" die Richtigkeit der erſten Claſſification ſelbſt eben dadurch behauptet werden, daß das Subject zum Prädicate gemacht wird.

218. Kein Individualſatz (194.) erträgt die Umkehrung, er müßte denn das abſolut einzige Weſen, die Gottheit, betreffen; denn alle übrige Individualſätze ſind Claſſificationsſätze. Das Prädicat iſt da immer der Claſſenbegriff. Bey den negativen Individualſätzen fällt die Umkehrung von ſelbſt weg; denn da bleibt das Prädicat in der Umkehrung als bloße Negation übrig und iſt Nichts. Wenn man z. B. den Satz; "Paſcal war kein Philoſoph" umkehren wollte: "Kein Philoſoph war Paſcal," dächte man nichts als ein leeres Spiel mit Worten." Aber jedes Prädicat, das wir dem höchſten Weſen ausſchließlich beylegen, z. B. "Gott iſt ein heiliges Weſen," läßt ſich in einer gültigen Umkehrung als Subject ſetzen, z. B. "Das heilige Weſen iſt Gott." Denn da coincidirt die Möglichkeit beider Begriffe (216.).

219. Alle particuläre oder beſondere Sätze (194.) laſſen ſich umkehren. Denn indem ich z. B. denke: "Einige philoſophirende Köpfe ſind Schwärmer," denke ich zugleich: "Einige Schwärmer ſind philoſophirende Köpfe," weil ich mit dem particulären Satze nur eine beliebige Menge von Subjecten unter den Claſſenbegriff aufnehme, und dieſen Begriff ſelbſt gerade ſo viel Mal ſetze als den Begriff des Subjects, ſo daß beide ſich auf gleiche Art auf einander beziehen.

220. Unter den allgemeinen Sätzen bleiben alle verneinende in der Umkehrung wahr. Denn die allgemeine Verneinung iſt allgemeine Trennung des Subjects und Prädicats. Da nun hier die Trennung allgemein und nichts weiter als Entgegenſetzung iſt, ſo denke ich mit dem Satze "A iſt nicht B" zugleich den Satz "B iſt nicht A", und denke durch beide Sätze im Grunde daſſelbe.

221. Unter den allgemein bejahenden Sätzen, die in der Umkehrung wahr bleiben, zeichnen ſich nächſt mehreren Sätzen der Mathematik beſonders die Definitionen aus. Von dieſen wird im dritten Theile der Logik ausführlicher die Rede ſeyn.

222. Da jeder allgemein bejahende Satz particulär bejahende Sätze in ſich ſchließt, und da jeder particuläre Satz ſich umkehren läßt (219.), ſo muß immer eine Wahrheit herauskommen, wenn der allgemeine Satz, ſeine Wahrheit als allgemein vorausgeſetzt, particulär umgekehrt wird. Wenn "alle Metaphyſiker ſich ſelbſt täuſchen," ſo "ſind einige Menſchen, die ſich ſelbſt täuſchen, Metaphyſiker." In der Kunſtſprache der Scholaſtiker heißt dieſe Umkehrung Conuerſio per accidens.

223. Auf eine ähnliche Art, wie mit der eigentlichen Umkehrung der Sätze, verhält es ſich mit der Contraposition (215.). Mit jeder allgemeinen Bejahung denken wir zugleich, daß das beurtheilte Subject ohne das

beygelegte Prädicat nicht dieſes Subject wäre; und nichts weiter als dieß ſagt die Contraposition aus. Wenn ich urtheile: "Alle Grillenfänger ſind eigenſinnig," urtheile ich zugleich: "Wer nicht eigenſinnig iſt, iſt kein Grillenfänger."

224. Was dieſer ganzen Lehre von der Umkehrung und Contraposition der Sätze noch ein ernſthaftes Intereſſe gibt, iſt vorzüglich die Nothwendigkeit der Kenntniß des Mißbrauchs, der ſich damit treiben läßt, und der beſonders von den ſcholaſtiſchen Ariſtotelikern weit genug getrieben wurde. Worin dieſer Mißbrauch eigentlich beſtand, wird die Theorie der Schlüſſe aufklären.

III.

Von den Schlüſſen.

1.

Vom Begriffe eines Schluſſes.

225. Ueber die Möglichkeit des Denkens in Sätzen kann ſich unſer Verſtand nicht erheben. Da das Denken ein Beſtreben iſt, Einſicht zu gewinnen, d. i. zu wiſſen, daß etwas iſt, und was es iſt; und da, weil jedes Verſtandesobject Begriff iſt (100.), Einſicht nichts an-

ders iſt, als Beſtimmung der Begriffe durch Merkmale; ſo hat der Verſtand ſein Geſchäft geendigt, wenn wir erſtens durch unmittelbare Vereinigung der Merkmale Begriffe, und zweytens durch mittelbare Vereinigung der Merkmale verſchiedener Begriffe Sätze gewonnen haben. Aber es bleibt uns doch noch ein Vermögen, Sätze durch Sätze zu gewinnen; und dieſes nennen wir das Vermögen, zu ſchließen.

226. Das Vermögen, zu ſchließen, hat man in den Schulen der Logiker vorzugsweiſe Vernunft genannt. Wenn wir aber auch mit dieſem Begriffe eine weit höhere Bedeutung verbinden (98.), ſo iſt es doch gewiß, daß der Verſtand, als ein bloßes Vermögen der Syntheſis, kein Vermögen, zu ſchließen, iſt; denn die Möglichkeit der Syntheſis geht nicht weiter als bis zur Bildung der Sätze (225.). Das mag es denn auch wohl geweſen ſeyn, was die Logiker veranlaßt hat, in der Bildung der Schlüſſe etwas Höheres zu ſuchen.

227. Um hier keinen unnützen Streit über das Wort Vernunft anzufangen, wollen wir die Vernunft als das Princip der Schlüſſe nur inſofern vorausſetzen, als ſie Princip des Verſtandes iſt (91.). Nach dieſer Vorausſetzung wollen wir uns an die Vereinigung der Syntheſis mit der Analyſis (107.) und an den Urſprung aller Begriffe aus der logiſchen Reflexion (118.) erinnern. Und

nun wollen wir fragen: ob ein Schluß anders entſteht, als durch Reflexion von einem neuen Objecte auf einen Begriff, den wir in der zweyten Syntheſis als logiſches Subject mit einem Prädicate gedacht haben?

228. Jeder Schluß läßt ſich darſtellen als ein Ganzes von drey Sätzen. Man nennt, bekanntlich, zwey dieſer Sätze, als Bedingungen des dritten, Vorderſätze oder Prämiſſen, und den dritten, der das Product ſeiner Prämiſſen iſt, den Schlußſatz oder die Concluſion. Da nun der Schlußſatz nur inſofern erſchloſſen iſt, als er durch die Prämiſſen producirt wird, ſo liegt in der Möglichkeit dieſer Production das logiſche Weſen des Syllogiſmus, d. i. der Verbindung der drey Sätze zu einem logiſchen Ganzen.

229. Da die Prämiſſen, die dem Schlußſatze vorausgeſetzt werden, nur durch ihre Verbindung den Schluß produciren (denn jede Prämiſſe wird, abgeſehen von der Concluſion, als ein für ſich beſtehender Satz gedacht), ſo muß es die beſondre Art dieſer Verbindung ſeyn, was den Schluß begründet.

230. Jeder vollſtändig dargeſtellte Schluß, hat unter den beyden Prämiſſen einen allgemeinen Satz, der der Oberſatz heißt, und einen minder allgemeinen, beſondern, oder Individual-Satz, den man den Unterſatz nennt. Die ſyllogiſtiſche Verbindung zwiſchen

en Prämiſſen (229.) beruht alſo auf dem Verhältniß eines llgemeinen Satzes zu einem minder allgemeinen, oder eſondern, oder Individualſatze in einem gegebenen Faell.

231. Jedes Verhältniß zwiſchen Sätzen iſt gebunden n das Verhältniß ihrer Begriffe; denn auf dieſen beruht ie Möglichkeit und die ganze Bedeutung der Sätze. ſum enthalten die Prämiſſen jedes vollſtändig dargeſtellten Schluſſes Begriffe, die man in dieſer Verbindung Schlußbegriffe nennt, weil aus ihrer Verbindung der Schluß hervorgeht. Das Prädicat im Oberſatze eines einachen und vollſtändigen Schluſſes nennt man den Oberegriff, das Subject im Unterſatze den Unterbegriff, nd das Subject im Oberſatze, das dann als Prädicat n Unterſatz zum zweyten Male vorkommt, den Mittelegriff. Auf dem Verhältniſſe, in dem dieſe drey Beriffe urſprünglich zu einander ſtehen, möchte alſo wohl as ganze Weſen der Schlüſſe beruhen.

232. Einleuchtend iſt es der Mittelbegriff, der ie Prämiſſen verbindet (229.), da er in beiden Prämiſſen orkommt. Auf ihm beruhet alſo auch der Schluß, ſofern urch die Verbindung der Prämiſſen geſchloſſen wird. Seen wir nun den Mittelbegriff genauer an, ſo zeigt ſich, aß er als Claſſenbegriff (171.) im Verhältniſſe zum nterbegriffe geſetzt wird. Der Unterbegriff iſt das Subct des Schluſſes, d. i. derjenige Begriff, dem kraft des

Schlusses ein Prädicat zuerkannt oder abgesprochen werden soll. Dieses Prädicat wird im Obersatze als ein nothwendiges Merkmal des Classenbegriffs gesetzt. Finden wir nun durch logische Reflexion (118.), daß das Subject eines Satzes unter einen gegebenen Classenbegriff gehört, so versteht es sich von selbst, daß die nothwendigen Merkmale des Classenbegriffs auch Merkmale des subordinirten Begriffs sind (171.); und nichts als das Denken, daß dem also seyn, ist das Schließen.

233. Ueber diese leicht verständliche Theorie der Schlüsse haben die Logiker seit Aristoteles ein solches Netz von Subtilitäten geworfen, daß man keiner geringen Vorsicht nöthig hat, um sich nicht darein zu verstricken. Weil man die Abhängigkeit jedes Satzes von den Merkmalen seiner Begriffe übersah und einen Syllogismus sich wie eine Kette dachte, mit der man das ganze Gebiet der Wahrheit ausmessen könnte, so suchte man sich vor den Fehl- und Trugschlüssen durch eine ungeheure Menge von Regeln zu schützen, die den Verstand mehr verwirren, als aufklären, und noch dazu alle unnütz sind, wenn man nur in der logischen Reflexion den Mittelbegriff nicht verfehlt, nach dessen erkannter Voraussetzung der Schluß in der Vergleichung dieses Begriffs mit den übrigen Begriffen von selbst entsteht. Die praktische Grundregel zur Prüfung aller Schlüsse, ist: "Sage dir selbst so bestimmt, als möglich, erstens, welches Ding du

durch einen Schluß beurtheilen willſt; zweytens, unter welche Claſſe von Dingen du es in dieſer Abſicht ſtellen willſt; ſo gibt die Beantwortung der erſten Frage den Unterbegriff, die Beantwortung der zweyten den Mittelbegriff; und dann verſteht es ſich von ſelbſt, daß jedes nothwendige Merkmal des Mittelbegriffs als eines Claſſenbegriffs (232.) auch dem Unterbegriffe zukommt.

234. Eben dieſe Regel liegt auch in dem ſcholaſtiſchen Dictum de omni et nullo, das man gewöhnlich als das Fundament aller Schlüſſe aufſtellt. Dieſes Dictum iſt der Grundſatz: "Was dem Ganzen oder der Gattung zukommt, das kommt auch dem Theile oder der Untergattung zu, und was dem Begriffe des Ganzen widerſpricht, kann auch dem Theile nicht zukommen." Nur muß man die Wahrheit dieſes Grundſatzes nicht dadurch verdunkeln, daß man ſich den Syllogiſmus als ein Ganzes von Sätzen denkt, deren einer unter den andern geordnet werden ſoll. Die Prämiſſen werden, jede unabhängig von der andern, vorausgeſetzt. Der Unterſatz wird nicht unter den Oberſatz geordnet, ſondern durch den Unterſatz nur gedacht, daß der Unterbegriff unter den Mittelbegriff zu ordnen iſt, deſſen Bedeutung der Oberſatz ausſagt."

235. Die Richtigkeit eines Schluſſes iſt ſonach nichts anders als das in der logiſchen Reflexion nicht

verfehlte Verhältniß eines zu beurtheilenden Begriffs zu seinem Classenbegriffe, so wie beide Begriffe einmal, wahr oder falsch, vorläufig im Verstande durch gewisse Prädicate bestimmt sind. Ob aber diese vorläufige Bestimmung nicht auf einer Einbildung beruht, also, ob der Schluß Wahrheit enthält, darüber wird durch seine logische Richtigkeit nichts entschieden.

236. Das Verhältniß der Begriffe, auf denen die Richtigkeit (235.) der Schlüsse beruht, heißt auch logische Form der Schlüsse. Die Wahrheit eines Schlusses aber ist das Resultat seines Inhalts, d. i. der ursprünglichen Beziehung der Schlußbegriffe auf ihre Merkmale. Auf diese Beziehung gründet sich die Verbindung zwischen Subject und Prädicat in den Prämissen (181.). Mithin ist ein Schluß genau in dem Verhältnisse wahr, wie seine Prämissen wahr sind.

237. Nach allen diesen Erklärungen leuchtet auch ein, daß es zur Theorie der Schlüsse nicht der Lehre von einer besondern Seelenkraft (63.) bedarf, und daß die Vernunft überhaupt nicht als ein besonderes Schlußvermögen (226.), sondern bloß durch logische Reflexion auf das Classenverhältniß aller Begriffe (232. 233.) den Schlußsatz als einen Satz anerkennt, der in den Prämissen schon wirklich liegt, nur noch nicht zum klaren Bewußtseyn erhoben ist. Die logische Reflexion

heißt in dieſer Beziehung gewöhnlich **Subſumtion**, weil durch ſie der Unterbegriff unter den Claſſenbegriff ſubſumirt, d. i. untergeordnet und dadurch mit dem Oberbegriffe als einem nothwendigen Merkmale des Claſſenbegriffs von ſelbſt verbunden wird.

238. Es bedarf alſo zur Theorie der Schlüſſe auch nicht der Lehre von einer beſondern Subſumtionskraft, die als **Urtheilskraft** eine beſondre Verbindung unter Sätzen bewirkte. Denn was die Logiker in dieſer Beziehung Urtheilskraft nennen, iſt nichts anders als die Vernunft ſelbſt, ſofern ſie Princip des Verſtandes (91.) in der Vereinigung der Syntheſis mit der Analyſis (109.) durch logiſche Reflexion iſt. Ob dem Begriffe A das Merkmal B als ein Prädicat zukommt, oder nicht, und ob der Begriff C unter dem Begriffe A als einem Claſſenbegriffe ſteht, alſo, ob ein Schluß Statt findet, oder nicht, das Alles hängt von der Reflexion ab, durch die zuerſt Merkmale zur Möglichkeit der Begriffe, und zweytens Begriffe als Prädicate andrer Begriffe zur Möglichkeit der Sätze gefunden und in der Analyſis beſtätigt werden.

239. So gehören denn endlich auch die meiſten der Lehren, durch welche die Logiker die Theorie der Schlüſſe mit der ſubtilſten Kunſt zu erläutern ſich bemüht haben, in die Claſſe der großen Wahrheiten, die ſich von ſelbſt verſtehen, ſobald man nur hinlänglich bedacht hat, wovon

denn eigentlich die Rede ist. Z. B. die Lehre, "daß der Obersatz jedes Schlusses ein allgemeiner Satz seyn muß," versteht sich nach unsrer Theorie von selbst, weil die Allgemeinheit hier nichts anders als das Princip der Classification bedeutet. Die Lehre, "daß der Schlußsatz die Quantität des Untersatzes haben muß," versteht sich von selbst; denn das Subject des Schlußsatzes ist nichts anders als das Subject des Untersatzes, classificirt unter den Mittelbegriff. Die Lehre, "daß der Mittelbegriff in dem Schlußsatze nicht vorkommen darf," versteht sich von selbst; denn der Mittelbegriff ist ja der Classenbegriff, der zur Möglichkeit des Schlußsatzes vorausgesetzt wird; u. s. w.

2.

Von der Verschiedenheit der Schlüsse.

240. Nach den Merkmalen, die wir der Eintheilung der Begriffe und Sätze zum Grunde legten, können wir die Schlüsse nicht in verschiedene Classen eintheilen. Denn da durch den Schluß nicht die geringste Veränderung mit den Sätzen vorgenommen wird, aus denen wir schließen, und da der Schlußsatz nichts weiter als Verdeutlichung der Verhältnisse ist, die in den Prämissen nur versteckt liegen

(217.), ſo iſt auch Alles, was man Quantität, Qualität, Modalität und Relation der Schlüſſe nennen könnte, ganz und gar durch ihre Prämiſſen beſtimmt. Aber es gibt dennoch eine logiſche Verſchiedenheit unter den Schlüſſen ſelbſt. Dieſe Verſchiedenheit beruht auf dem allgemeinen Merkmale der Möglichkeit eines Schluſſes.

241. Iſt der Schluß nur dadurch möglich, daß ein beſonders begründeter Oberſatz in ſeiner nothwendigen Verbindung mit einem beſonders begründeten Unterſatze gedacht wird, ſo iſt er ein eigentlicher oder ſynthetiſcher Schluß. Iſt aber eine von den beyden Prämiſſen in der andern durch die Regel des Denkens ſelbſt ſchon enthalten, ſo iſt der Schluß bloß analytiſch.

242. Die eigentlichen oder ſynthetiſchen Schlüſſe heißen auch unmittelbare Schlüſſe. Durch ſie wird die Wahrheit zweyer bis dahin in unſerm Bewußtſeyn getrennten Sätze vermittelt und in dieſer Vermittelung als ein dritter Satz gedacht. Durch ſie wird unſre Einſicht, wenn gleich nicht urſprünglich (denn wir gewinnen durch keinen Schluß einen neuen Begriff), doch als logiſche Einſicht erweitert; denn wir gewinnen dadurch neue Sätze, indem wir dem Unterbegriffe in der zweyten Synthesis ein Prädicat zuerkennen, das ihm bis dahin ſchon in der That, aber doch nicht in unſerm Verſtande

zukam. So überzeugen wir uns z. B. in der Geometrie durch einen Schluß von der Wahrheit, "daß alle Verticalwinkel einander gleich sind," wenn wir die Linien dieser Winkel als Radien eines Zirkels denken und dadurch finden, daß jeder der Verticalwinkel mit einem und demselben Seitenwinkel zusammen zwey rechte Winkel macht. Und so gewinnen wir Schluß auf Schluß; immer neue Sätze, durch Verdeutlichung des wahren Zusammenhangs der Prädicate, die wir bis dahin getrennt dachten.

243. Unter den synthetischen Schlüssen findet noch eine Verschiedenheit Statt, die bemerkt zu werden verdient, obgleich bisher noch kein Logiker darauf geachtet zu haben scheint. Einige synthetische Schlüsse entspringen aus einem eigentlich synthetischen Satze (188.), andre aus einer bloßen Definition, die, als Definition, immer bloß analytisch (188.) ist. Nur durch die ersten wird unsre Einsicht mehr als logisch (243.) erweitert, nicht kraft der Schlußform (246.), sondern kraft des wirklichen Zusammenhangs der Merkmale. Solche Schlüsse, z. B. der im vorigen §. angeführte, verdienen in wissenschaftlicher Bedeutung Realschlüsse zu heißen. Keine Wissenschaft kennt ihrer so viele, als die Mathematik, weil alle mathematische Begriffe durch Merkmale der Nothwendigkeit zusammenhängen, wovon aber freylich die Logik, als Logik, nichts weiß. Auch alle Erfahrungsschlüsse, durch die wir vom

Gegenwärtigen auf das Künftige ſchließen, ſind ſynthetiſche Realſchlüſſe, wenn gleich oft ſehr trüglich. So ſchließt der Schiffer auf eine glückliche Fahrt aus dem ſynthetiſchen Satze: "Um dieſe Jahreszeit pflegt es nicht zu ſtürmen."

244. Von dieſen Realſchlüſſen unterſcheiden ſich andre Schlüſſe, die zwar auch ſynthetiſch ſind (241.), weil jede ihrer Prämiſſen beſonders begründet iſt, die aber deſſen ungeachtet nur Nominalſchlüſſe zu heißen verdienen, weil wir durch ſie nichts weiter lernen, als Merkmale, die wir bisher zerſtreut dachten, in einem deutlichen Begriffe (152.) zu vereinigen. So ſchließt der Chemiker, "daß Arſenik ein Metall iſt," weil er erſtens findet, daß es ſich in Säuren verkalken und im Feuer wiederherſtellen (oxygeniren und deſoxygeniren) läßt, und weil er ſich zweytens erinnert, daß er alle Mineralien, denen dieſe Prädicate zukommen, in Einem Begriffe vereinigt und Metalle genannt hat. Durch dieſen Nominalſchluß lernt er aber den Arſenik nicht näher kennen; denn was dieſem Metalle ſonſt noch für metalliſche Eigenſchaften zukommen oder fehlen, müſſen neue Beobachtungen lehren.

245. Aber durch beide Arten von ſynthetiſchen Schlüſſen lernen wir denn doch mehr als durch die bloß analytiſchen (241.) oder unmittelbaren Schlüſſe. Dieſe ſind nichts weiter als inhaltleere Verdeutlichung der Regel

des Denkens. Durch diese Verdeutlichung finden wir, daß wir mit der einen Prämisse stillschweigend auch schon die andre gesetzt haben; und so schließen wir, dem Scheine nach, aus einer einzigen Prämisse, z. B. "Alle Fische sind schwimmende Thiere. Folglich sind einige schwimmende Thiere Fische." Da ist die fehlende Prämisse die logische Regel, daß jeder allgemeine Satz einen beurtheilen in der sogenannten Conuersio per accidens in sich schließt (222.). Oder: "Kein Mensch ist unsterblich. Folglich ist kein Unsterblicher ein Mensch." Da fehlt als Prämisse die Regel, daß jeder allgemein verneinende Satz den umgekehrten Satz in sich schließt (220.).

246. Alle weitere Zergliederung der analytischen Schlüsse ist leere Grübeley; denn sie führt nur weitläuftig und mühsam zu Sätzen, die sich in jedem gesunden Menschenkopfe von selbst verstehen. Sofern übrigens bey den analytischen Schlüssen an die fehlende Prämisse gewöhnlich nicht gedacht wird, gehören sie zu den Enthymemen oder Gedankenschlüssen. Denn so kann man alle Schlüsse nennen, in denen nur Eine Prämisse deutlich gedacht wird.

247. Aehnlichkeit mit den analytischen Schlüssen haben die hypothetischen und die disjunctiven Schlüsse; denn wir können scheinbar ohne Beyhülfe einer zweyten Prämisse aus hypothetischen (201.) und disjunctiven (203.)

Sätzen dadurch einen Schluß ziehen, daß wir den Zweifel, der in ihnen gedacht wird, durch Bejahung oder Verneinung aufheben. Diese Bejahung oder Verneinung gibt aber in der That einen beſondern Satz; und ob dieſer Satz wahr oder falſch iſt, muß nach beſondern Gründen entſchieden werden. Deßwegen ſind die hypothetiſchen und disjunctiven Schlüſſe in der That ſynthetiſch (241.).

248. Bejahend-hypothetiſche Schlüſſe (in modo ponente, ſagen die Scholaſtiker) entſtehen von ſelbſt, wenn wir, aus beſondern Gründen, die in der Hypotheſis nicht liegen, die erſte Hälfte eines hypothetiſchen Satzes als kategoriſche Wahrheit denken; denn daraus folgt von ſelbſt, daß nun auch die zweyte Hälfte auf gleiche Art gedacht werden muß, weil ihre Wahrheit abhängig von der erſten Hälfte gedacht iſt (201.). So ſchließen wir z. B. aus dem Satze: "Wenn Gott gerecht iſt, ſo iſt die Seele unſterblich," daß die Seele unſterblich iſt, ſobald wir kategoriſch denken, "daß Gott gerecht iſt."

249. Verneinend-hypothetiſche Schlüſſe (in modo tollente, ſagen die Scholaſtiker) entſtehen von ſelbſt, wenn wir die erſte Hälfte oder den Vorderſatz eines hypothetiſchen Satzes als eine kategoriſche Unwahrheit denken. Denn dadurch wird (248.) auch die zweyte Hälfte oder der Nachſatz in unſerm Gedanken zur kategoriſchen Unwahrheit. Mit dieſen Schlüſſen muß man ſich aber

verſehen. Denn wenn die Wahrheit des Nachſatzes nicht ausſchließlich von dem Vordersatze abhängt, ſo fällt die Möglichkeit des Schluſſes weg. So läßt ſich z. B. kraft des Satzes: "Wenn Leibnitzens Metaphyſik erwieſen iſt, ſo iſt die Seele unſterblich," nicht ſchließen, daß die Seele nicht unſterblich iſt, wenn wir die Leibnitziſche Metaphyſik für nicht erwieſen erklären.

251. Disjunctive Schlüſſe (247.) ſind nur dann möglich, wenn der disjunctive Satz, aus dem geſchloſſen wird, nicht unendlich iſt (203.). Denn nur dann wird die eine Hälfte des disjunctiven Satzes mit der andern als nothwendig, und in eigentlichen Correlaten (167.) gedacht; und nur dadurch wird, weil beyde einander dann contradictoriſch entgegenſtehen, die eine Hälfte von ſelbſt verneint, ſobald die andre bejaht wird, und umgekehrt. So folgt aus dem Satze: "Jede menſchliche Handlung iſt entweder gut oder böſe," daß auch das Spazierengehen etwas Böſes iſt, ſobald es nicht poſitiv als etwas Gutes vertheidigt werden kann. Aber aus dem Satze: "Entweder Kant, oder Leibnitz hat ſich im Begriffe der Metaphyſik geirrt" läßt ſich nicht folgern, daß wenn einer von beyden ſich in dieſem Begriffe geirrt hat, der andre ſich darin nicht irrte.

252. Man hat die disjunctiven Schlüſſe Dilemmen, Trilemmen u. ſ. w. genannt, je nachdem der disjunctiven

Glieder eines Satzes zwey oder mehrere gedacht werden. Im Grunde aber iſt jeder diſjunctive Schluß ein Dilemma. Denn alle Diſjunction iſt Entgegenſetzung; und alle Entgegenſetzung bringt es ſo mit ſich, daß einem Begriffe urſprünglich nur ein andrer Begriff entgegengeſetzt werden kann, weil der entgegengeſetzte Begriff nur dadurch entſteht, daß ihm genau die Merkmale zukommen, die der andre Begriff ausſchließt. Die Trilemmen u. ſ. w. entſtehen alſo nur dadurch, daß in einigen diſjunctiven Sätzen das eine Glied wieder einen diſjunctiven Satz unter ſich begreift. Z. B. "Die Welt iſt entſtanden, oder ewig. Iſt ſie entſtanden, ſo verdankt ſie ihr Daſeyn entweder dem Zufalle, oder einem Schöpfer." Dieſe zwey Sätze laſſen ſich in einem ausdrücken: "Die Welt iſt ewig, oder erſchaffen, oder durch Zufall entſtanden." Daraus ergeben ſich dann von ſelbſt zwey diſjunctive Schlüſſe.

253. Am merkwürdigſten unter allen Verſchiedenheiten der Schlüſſe ſind durch die Geſchichte der Philoſophie, nicht durch ſich ſelbſt, diejenigen geworden, die man ſyllogiſtiſche Figuren nennt. Sie entſtehen durch die Abhängigkeit eines Schluſſes von dem Mittelbegriffe, ſo fern dieſer Begriff entweder als logiſches Subject, oder als Prädicat geſetzt wird. Iſt der Mittelbegriff im Obersatze Subject und im Unterſatze Prädicat, ſo ſtehen die Schlußbegriffe in der erſten Figur. Iſt der Mittelbegriff in beiden Prämiſſen Prädicat, ſo ſtehen die Schlußbegriffe

in der zweyten Figur. Iſt der Mittelbegriff in beiden Prämiſſen Subject, ſo ſtehen die Schlußbegriffe in der dritten Figur. Iſt endlich gar der Mittelbegriff im Oberſatze Prädicat und im Unterſatze Subject, ſo ſtehen die Schlußbegriffe in der vierten Figur.

254. Nun haben wir eben (231. u. ff.) gefunden, daß die Möglichkeit eines Schluſſes überhaupt auf dem Verhältniſſe beruht, durch das der Mittelbegriff als Claſſenbegriff im Oberſatze den Oberbegriff als Prädicat erhält, im Unterſatze aber, wo er nur die Richtigkeit der Claſſification bedeutet, als Prädicat des Unterbegriffs gedacht werden muß. Nach dieſer Theorie iſt aber nicht einzuſehen, wie Schlüſſe noch in einer andern, außer dieſer ſogenannten erſten Figur (253.) möglich ſind. Alſo ſcheint ſich die Vernunft mit der Möglichkeit richtiger Schlüſſe in den drey übrigen Figuren ein Räthſel aufzugeben, das ſchon in der Aufgabe unſre obige Theorie von Grund aus zu zerſtören droht.

255. Aber eben dieſes Räthſel iſt in der That ſchon durch die Theorie der Umkehrung der Sätze (210—224.) gelöſet. Denn ſeitdem Kant die wahre Entſtehung der ſyllogiſtiſchen Figuren entdeckt hat, darf man nur bey jedem Schluſſe, der in einer der drey letzten Figuren möglich iſt, die Probe machen, um ſich zu überzeugen, daß ſolche

Schlüſſe nur durch Umkehrung einer Prämiſſe oder gar beyder Prämiſſen entſtehen.

256. Läßt ſich der Oberſatz umkehren, ſo iſt ein Schluß in der zweyten Figur möglich. Läßt ſich der Unterſatz umkehren, ſo kann man in der dritten Figur ſchließen. Laſſen ſich gar, was aber äußerſt ſelten der Fall iſt, beide Prämiſſen umkehren, ſo kann man auch Schlüſſe in der vierten Figur zu Tage fördern. So ſchließen wir z. B. in der zweyten Figur:

"Kein Philoſoph macht viel leere Worte.

"Peter macht viel leere Worte.

"Folglich iſt Peter kein Philoſoph.

Aber nicht:

"Alle Philoſophen haben viele Kenntniſſe.

"Peter hat viele Kenntniſſe.

"Folglich iſt Peter ein Philoſoph.

Denn in dem erſten Schluſſe läßt ſich der Oberſatz umkehren (220.), und dann erſcheint er als die echte Prämiſſe. Nicht ſo im zweyten Schluſſe (220.)

Oder in der dritten Figur:

"Alle wahre Philoſophen ſind keine Pedanten.

"Einige wahre Philoſophen ſind Profeſſoren.

"Folglich ſind einige Profeſſoren keine Pedanten.

Denn da läßt ſich der Unterſatz umkehren (219.) und erſcheint dann als die echte Prämiſſe.

Oder in der vierten Figur:

"Kein guter Geſellſchafter iſt ein Pedant.

"Einige Pedanten ſind ſehr gelehrt.

"Folglich ſind einige ſehr gelehrte Männer keine guten Geſellſchafter."

Denn da laſſen ſich beyde Prämiſſen umkehren (220. 221.) und erſcheinen dann als die rechten Prämiſſen.

257. Nach dieſen Erklärungen der ſyllogiſtiſchen Figuren wird mit dem ganzen, durch die mühſeligſte Speculation herbeygeſchafften Apparat von Regeln zur Prüfung der Gültigkeit der Schlüſſe in jeder Figur nichts weiter als viel Lärm um Nichts betrieben. Denn da der geſunde Verſtand die Umkehrung der Sätze, wo ſie zuläſſig iſt, mechaniſch beſorgt, ſo ergeben ſich im gemeinen Leben Schlüſſe in allen vier Figuren von ſelbſt. Wer aber einen verdächtigen Schluß kunſtmäßig prüfen will, der reducire ihn nur auf die erſte Figur und frage ſich dann, ob die Prämiſſen in der Umkehrung wahr bleiben. Die Reduction aller Figuren auf die erſte hat aber keine Schwierigkeit, wenn man nur den Mittelbegriff nicht verfehlt; und den kann man nicht leicht verfehlen, weil er in den Prämiſſen ſich ſelbſt wiederhohlt (231.).

258. Man kann die Schlüſſe in den drey letztern Figuren, weil die Umkehrung einen unmittelbaren Schluß gibt (245.), auch als zuſammengeſetzte, und weil die wahre

Prämiſſe verſteckt iſt, als kryptiſche Schlüſſe anſahen. Auch läßt ſich nach dieſen Erklärungen nicht wohl begreifen, warum die vierte Figur weniger echt als die übrigen drey ſeyn ſoll, da ſie alle, als unentwickelte Schlußformen, gleich ächt ſind.

259. Völlig unnütz iſt endlich die Erweiterung der Lehre von den ſyllogiſtiſchen Figuren durch die Abhandlung von demjenigen Unterſchiede in jeder Figur, der durch die Bejahung oder Verneinung in den Prämiſſen entſteht. Dieß ſind die ſogenannten ſyllogiſtiſchen Modi, die durch ihre barbariſche Nahmen Barbara, Celarent etc. der Logik lange das Anſehen gaben, als ob der Menſchenverſtand durch ſie das Herren lernen ſollte, während niemand mehr dadurch lernte, als was er ſchon wußte, wenn er nur recht verſtanden hat, was ein Schluß überhaupt iſt. Daß in der einen Figur mehr, in der andern weniger Modi möglich ſind, bringt die Umkehrung und Contraſitionen der Prämiſſen mit ſich, deren Zuläſſigkeit, wie wir oben fanden, auf gewiſſe Arten von Sätzen beſchränkt iſt.

260. Es wäre zu wünſchen, daß man von jeher ſtatt des Waſtes von Regeln zur Prüfung der logiſchen Richtigkeit (235.) der Schlüſſe mehr die Wahrheit der Schlüſſe (236.) vor Augen gehabt hätte. Denn da der geſunde Verſtand die Anordnung der Prämiſſen mechaniſch beſorgt, ſo werden ſehr wenig falſche Schlüſſe aus

logiſcher Unwiſſenheit, deſto mehr aus pſychologiſcher und moraliſcher Ueberredung in der Behauptung falſcher Prämiſſen gemacht. Die Logik kann deßwegen auch, wenn wir die Schlüſſe zuletzt noch in wahre und falſche eintheilen, nicht viel mehr als vor falſchen Schlüſſen warnen. Ihnen glücklich zu entgehen, wird praktiſche Cultur der Freyheit des Geiſtes in der reinen Abſtraction (115.) erfordert.

261. Die unrichtigen Schlüſſe, d. i. diejenigen, bey denen gegen die logiſche Form (236.) gefehlt wird, heißen bey einigen Logikern vorzugsweiſe Paralogiſmen oder Fehlſchlüſſe. Dahin kann man auch die doppelſinnigen Schlüſſe rechnen, die dadurch entſtehen, daß man den Mittelbegriff in jeder Prämiſſe nicht in einer und derſelben Bedeutung nimmt. Denn von der genaueſten Uebereinſtimmung des Mittelbegriffs in beiden Prämiſſen hängt die Subſumtion und folglich die logiſche Möglichkeit eines Schluſſes ab.

262. Die unwahren Schlüſſe, d. i. die von falſchen Prämiſſen ausgehen, können, zur Unterſcheidung von den unrichtigen (161.), Trug- oder Schein-Schlüſſe heißen. Sind ſind von ſubtiler oder rhetoriſch verführeriſcher Art, ſo nennt man ſie auch wohl vorzugsweiſe Sophiſmen. Vorurtheil, oder Leidenſchaft werden vorausgeſetzt, um den Verſtand durch Sophiſmen zu blenden.

263. Der Catalog von Sophiſmen, die man mit beſondern Nahmen, z. B. Sophisma polyzeteſeos. ſophisma heterozeteſeos u. ſ. w. beehrt hat, ließe ſich noch ſehr vermehren, wenn man nur durch die Nahmen mehr vor der Sache geſichert wäre. Zur praktiſchen Cultur des Verſtandes kann wohl noch am erſten dienlich ſeyn, die Sophiſmen in Verwirrungsſchlüſſe und in Bethörungsſchlüſſe abzutheilen. Durch jene wird auch ein ruhiger Kopf betrogen, wenn er den Zuſammenhang der Begriffe nicht deutlich genug überſieht. Die Bethörungsſchlüſſe aber ſchmeicheln der Leidenſchaft und täuſchen durch dieſe.

3.

Von der Verwandtſchaft der Schlüſſe.

264. So wie Begriffe verwandt ſind durch Uebereinſtimmung in ihren Merkmalen, und Sätze durch Uebereinſtimmung im Subject und Prädicat, ſo ſind Schlüſſe verwandt durch die Uebereinſtimmung in einem ihrer Sätze. Schlüſſe, deren Schlußſatz wieder als Prämiſſe eines andern Schluſſes gebraucht wird, bilden mit dieſem andern Schluſſe als logiſches Ganzes eine Schlußreihe oder ein Raiſonnement.

265. Logiſches Princip aller Schlußreihen iſt das Princip des Widerſpruchs (127.). Denn nach dieſem Princip würde das Denken ſich ſelbſt aufheben, wenn wir die einmal behaupteten Verhältniſſe der Begriffe in der Fortſetzung des Denkens wieder zurücknehmen oder bezweifeln wollten; und die Behauptung eines beſtimmten Verhältniſſes der Begriffe iſt es, was alle Sätze und Schlüſſe begründet. Die Richtigkeit eines Raiſonnements nach dem Princip des Widerſpruchs heißt Conſequenz. Wer nicht conſequent iſt, mit dem iſt kein Raiſonniren.

266. Durch Conſequenz kann man ſich aber auch immer tiefer in den Irrthum hineinraiſonniren, wenn man über der Menge der Schlüſſe, deren einer den andern gibt, die Unwahrheit oder Unerweislichkeit des Grundſatzes überſieht, der ihnen allen zur Prämiſſe dient. Nur iſt dann freylich die Conſequenz nur relativ, d. i. nur in der Beziehung auf dieſen oder jenen Grundſatz gegründet. Wer aber in allen möglichen Beziehungen conſequent denkt, der hat dem Princip aller menſchlichen Einſicht, was für ein Princip dieſes denn auch ſeyn mag, nach dem Merkmale des Widerſpruchs jeden Satz untergeordnet und dadurch eine Grundwiſſenſchaft gefunden.

267. Die Idee einer ſolchen Conſequenz, nach welcher die verlangte Einheit aller Erkenntniſſe die Stelle der erſten Prämiſſe vertritt, unterſcheidet das proſyllo-

giſtiſche Raiſonnement von dem epiſyllogiſtiſchen. Durch jenes ſteigen wir nach dem Princip des Widerſpruchs von untergeordneten Sätzen zu höhern hinauf. Epiſyllogiſtiſch aber ſteigen wir von den allgemeinern oder höhern Sätzen zu particulären oder minder allgemeinen hinab. Nach der ganzen Theorie der Schlüſſe würde ein prosyllogiſtiſches Raiſonnement unmöglich ſeyn, wenn nicht der Grundſatz: "Keine Wahrheit kann der andern widerſprechen," die Prämiſſe aller Prämiſſen wäre.

268. Ein abgekürztes Raiſonnement iſt der Kettenſchluß oder, wie man ihn jetzt, gegen die altgriechiſche Bedeutung des Worts, auch nennt, der Soritès. Da wird der Oberſatz, der nichts anders iſt, als die Regel: "Wenn B unter A ſteht und C unter B, ſo ſteht auch C unter A," ignorirt, und geradezu aus Unterſätzen geſchloſſen, entweder ſo: A iſt B; B iſt C; C iſt D; folglich iſt D (durch B und C) A; oder auch ſo: A iſt B; C iſt A; D iſt C; folglich iſt D (durch C und A) B. Die Kettenſchlüſſe der erſten Art nennt man jetzt progreſſive, die von der zweyten Art regreſſive Soriten.

Dritter Theil der Logik.

Didaktik.

Vorerinnerung.

Vom Begriffe einer Didaktik.

269. Schon eben (101.) sind die Gründe angegeben, warum die Logik in der vollständigen Ausführung einen dritten Theil als Resultat der beiden ersten enthält. Man nannte diesen Theil der Logik in der Wolfischen Schule praktische Logik. In der Kantischen Schule heißt er Methodenlehre. Am schicklichsten möchte wohl der Nahme Didaktik seyn, um eine Wissenschaft zu bezeichnen, deren Inhalt ein Inbegriff von Regeln ist, die uns lehren, überhaupt Wissenschaften der Logik gemäß zu behandeln.

270. Aus der Didaktik entspringt angewandte Logik, wenn man die allgemein-didaktischen Regeln mit der Beurtheilung der besondern Natur irgend einer Wissenschaft verbindet. Die Didaktik allein weiß nichts von der besondern Natur irgend einer Wissenschaft. Sie setzt kein anderes wissenschaftliches Datum voraus, als das Wissen überhaupt.

271. Da alles Denken zuletzt den Weg entweder der Synthesis, oder der Analysis geht (108. 109.), so lassen sich auch alle didaktische Regeln entweder als Entdeckungs- oder als Prüfungs-Regeln denken. Da sie sich aber alle so denken lassen, so können sie nach diesem Princip nicht abgetheilt werden.

272. Die Erweiterung der Einsicht durch synthetische Schlüsse (242.) hat hier und da die Meinung veranlaßt, daß die Logik auch Erfindungs-Regeln an die Hand gebe. So gewiß aber das Talent der Erfindung eine Fertigkeit im Schließen voraussetzt, so wenig kann die Logik den Mangel der Einbildungskraft ersetzen, die den Erfindungen so nothwendig wie der Verstand zum Grunde liegt und in ihren verschiedenen Graden und Modificationen ein Geschenk der Natur ist.

273. Aber die Logik stiftet in allen Wissenschaften Ordnung; denn Ordnung ist Verhältniß der Vorstellungen zu einander nach Verstandesgesetzen. Dadurch, daß die Logik Ordnung stiftet, wird sie Lehrerin der Gelehrsamkeit. Als Ordnungsregeln muß man die Regeln der Didaktik überhaupt behandeln.

274. Da das erste Verstandesobject immer ein Begriff ist (110), das Fundament der Begriffe in ihren Merkmalen aber von der Logik nicht beurtheilt, sondern immer nur vorausgesetzt wird (113.),

ſo handelt die Didaktik zuerſt zwar von der Beſtimmung der Begriffe, als der Grundlage der Wiſſenſchaften überhaupt, aber doch nur, ſofern dieſe Beſtimmung in Sätzen durch andre Begriffe möglich iſt. Von da geht ſie fruchtbar weiter zur Verbindung der Sätze, ſofern dadurch eigentlich Wiſſenſchaft als Lehrgebäude entſteht. Da nun aber die Lehrgebäude ſynthetiſche Luftſchlöſſer ſind, wenn ihre erſten Lehrſätze nicht als Wahrheiten begründet werden können, ſo muß die Logik zum Beſchluſſe verſuchen, wie viel ſie vermag, um Sätze überhaupt gegen den Zweifel zu ſichern. Nach dieſer Vorerinnerung begreifen wir unter der Didaktik die allgemeine Theorie der Definitionen, der Syſteme und der Beweiſe. Mit dem letzten Theile verliert ſich die Logik in die Elementarphiloſophie.

I.

Von den Definitionen.

275. Alles Wiſſen durch Verſtand beruht auf Begriffen (110. 137. 138.). Die Beſtimmung der Begriffe iſt alſo das logiſche Fundament jeder Wiſſenſchaft. Nun gibt es aber eine zwiefache Beſtimmung der Begriffe. Die erſte oder unmittelbare gibt jedem Begriffe ſeine Be-

deutung unmittelbar in der Abſtraction (110. 111. 113.) durch ſeine Merkmale. Die zweyte oder mittelbare Beſtimmung bindet die Bedeutung eines Begriffs an einen andern Begriff durch Sätze. Sätze, in denen ein Begriff durch andre Begriffe ſo beſtimmt wird, daß wir durch die Prädicate nichts anders als das logiſche Subject in der Form eines Satzes denken, heißen Definitionen.

276. Sätze, in denen das logiſche Subject nur durch ein einziges Prädicat beſtimmt wird, können alſo keine Definitionen ſeyn. Denn da jeder Begriff durch dieſelben Merkmale, durch die er unmittelbar beſtimmt wird, jedem andern Begriffe entgegengeſtellt wird (123.), ſo iſt es unmöglich, irgend einen Begriff durch einen andern Begriff zum zweyten Male zu denken. Sätze, durch die ſo etwas möglich zu ſeyn ſcheint, ſind bloß Wortſätze oder Tautologien.

277. Zur Möglichkeit einer Definition gehören alſo mehrere Begriffe, die, zu Prädicaten eines logiſchen Subjects in einem Satze verbunden, gemeinſchaftlich daſſelbe bedeuten, was das Definitum, d. i. das logiſche Subject dieſes Satzes allein bedeutet. Es fragt ſich weiter: "Wie iſt es möglich, durch eine Verbindung mehrerer Begriffe daſſelbe zu denken, was man durch einen einzigen Begriff denkt?"

den Merkmalen kennen lernen, durch die es gerade dieſes und kein anderes Ding iſt, kümmert die Logik nicht. Denn logiſch iſt das Definitum nichts mehr als ein Begriff; und der iſt logiſch erſchöpft, wenn wir alle diejenigen Merkmale angeben, durch die wir ihn in dem Augenblicke denken. Was dem gedachten Objecte an ſich noch für Eigenſchaften zukommen mögen, laſſen wir logiſch dahin geſtellt ſeyn.

284. Wenn aber ein Satz auch nicht einmal alle diejenigen Merkmale angibt, durch die wir ein Definitum oder Definiendum gegenwärtig denken, ſo iſt er gar keine Definition. Iſt er dann ein allgemeiner Satz, ſo heißt er eine Erklärung. Iſt er ein particulärer Satz, ſo heißt er Beſchreibung. Ob Erklärungen wahr oder falſch, und ob Beſchreibungen richtig oder unrichtig ſind, auch das kann die Logik nicht ergründen. Sie erklärt nur die Erklärungen ſelbſt als unvollendete Definitionen.

285. Nach dieſer Theorie der Definitionen überhaupt läßt ſich nun leicht beſtimmen, was für Begriffe definirbar ſind. Denn da durchaus keine Definition ohne Claſſification möglich iſt (279.), obgleich durch bloße Claſſification keine ſynthetiſchen Definitionen möglich ſind (231.), ſo iſt logiſch einleuchtend, daß die Möglichkeit des Definirens überhaupt da ein Ende hat, wo die Möglichkeit

des Classificirens anfängt. Noch hat es daher keinem Speculanten glücken wollen, die Begriffe des Etwas und Nichts zu definiren (173.).

286. Eben so wenig sind die ersten Perceptionsbegriffe, d. i. diejenigen Begriffe, durch welche wir in der Sinnlichkeit unmittelbar gegründete Unterscheidungen z. B. des Sehens, Hörens u. s. w. denken, definirbar; denn die besondere Empfindung, die als Merkmal solcher Begriffe gesetzt wird, läßt sich zwar unter den Begriff der Empfindung überhaupt classificiren, aber nicht kraft dieses Begriffs, sondern nur kraft des Besondern in ihr selbst, das durch keinen Begriff gegeben ist, in einem besondern Begriff denken.

287. Welche Begriffe in der Philosophie überhaupt definirbar sind, läßt sich nicht eher entscheiden, bis die ursprüngliche Verschiedenheit der Begriffe aus der ursprünglichen Verschiedenheit der Merkmale vollständig erklärt ist. Mit dem Versuche solcher Erklärungen überschreiten wir aber schon die Grenzen der allgemeinen Logik.

288. In jeder Wissenschaft muß man versuchen, wie weit man mit Definitionen kommen kan. Denn selbst da, wo der Versuch mislingt, verdeutlicht er uns doch subjectiv unsre Einsicht, sofern er den Zusammenhang der Begriffe überhaupt aufklärt. Das deutliche Anerkennen der

278. Die Antwort auf dieſe Frage liegt zum Theil ſchon in der Möglichkeit der Claſſification (171). Denn eben dadurch entſtehen Claſſenbegriffe, daß wir gewiſſe Merkmale verſchiedener Begriffe in Einen Begriff verbinden. Geben wir uns nun ſelbſt von dieſer Verbindung logiſche Rechenſchaft, ſo entſteht von ſelbſt eine Definition des Claſſenbegriffs. Z. B. "Ein Amphibium iſt ein Thier, das im Waſſer und auf dem Lande athmen kann."

279. Ohne Vorausſetzung eines Claſſenbegriffs unter den Prädicaten läßt ſich daher auch gar keine Definition denken. Prüfen wir nun aber die übrigen Definitionsbegriffe, durch die der Claſſenbegriff genau dieſelben Beſtimmungen erhält, die dem Definitum (277.) zukommen, ſo zeigt ſich ein merkwürdiger Unterſchied zwiſchen Definitionen, die bloß analytiſche, und andern, die ſynthetiſche Sätze (188.) ſind.

280. Alle Definitionen, die durch bloße Claſſification möglich ſind (278.) und in der That nichts weiter als die Verdeutlichung der Claſſification bedeuten, ſind analytiſche Definitionen. Da ſie unſre Einſicht, dem Inhalte nach, gar nicht erweitern, kann man ſie auch Nominaldefinitionen nennen; denn wir erklären dadurch, was wir bey dem Worte denken, das das Definitum bezeichnet.

281. Schließt aber die Definition Begriffe in sich, deren Verbindung noch mehr als ein Classificationsverhältniß bedeutet, weil sie durch das Definiren selbst erst gefunden und nicht zum Begriffe des Definitums in der That schon vorausgesetzt wird, so ist die Definition synthetisch. Z. B. die Kantische Definition des Begehrungsvermögens: "Das Begehrungsvermögen ist ein Vermögen, durch seine Vorstellungen Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen zu seyn." Durch solche Definitionen übertragen wir das Definitum in Verhältnisse, in denen wir es mit der Definition zum ersten Male denken. Sie können daher, in wissenschaftlicher Bedeutung, Realdefinitionen heißen.

282. Die besondre Möglichkeit synthetischer Definitionen ist eine Aufgabe für die Elementarphilosophie; denn sie hängt von der ursprünglich-nothwendigen Coordination der Begriffe durch ihre Merkmale ab, wovon die Logik nichts weiß (168. 169.). Die meisten synthetischen Definitionen kennt die Mathematik, z. B. "Parallellinien sind Linien, die nach beiden Seiten in's Unendliche verlängert werden können, ohne einander zu schneiden." Ob aber alle Definitionen der Mathematik synthetisch sind, ist eine andere Frage.

283. Ob die Definition überhaupt das Wesen des Definitums erschöpft, wie man es nennt, d. h. ob wir durch sie das Definitum als etwas Wirkliches nach allen

Möglichkeit und Unmöglichkeit einer Definition dieſes oder jenes Begriffs führt uns endlich an die durch die Möglichkeit des Denkens überhaupt beſtimmten Grenzen der menſchlichen Einſicht.

289. Keine Wiſſenſchaft kennt ſo viele Definitionen wie die poſitive Juriſprudenz. Denn die Begriffe dieſer Wiſſenſchaft, ſoweit ſie poſitiv iſt, ſind willkürlich. Es hängt von dem Geſetzgeber ab, was durch jeden gedacht werden ſoll; und nichts als dieſes ſagen die juriſtiſchen Definitionen. Sie ſind alſo, auch wenn ſie noch ſo reichhaltig ſcheinen, im Grunde doch nur Nominaldefinitionen (280.).

290. Da in jeder Definition durch eine Verbindung von Prädicaten das Subject des Satzes ſelbſt gedacht wird (283.), ſo muß ſich dieſe Verbindung von Prädicaten dem Subjecte und dieſes jener ſubſtituiren laſſen. Deßwegen gilt die alte Regel der Prüfung der Definitionen, daß jede richtige Definition auch in der Umkehrung und Contraſition (215. 221. 223.) eine Wahrheit bleiben muß. Die Unzuläſſigkeit der Contraſition beweiſet, daß wir durch die vermeinte Definition nicht alle Merkmale des vermeinten Definitums gefaßt haben, und daß der Satz folglich für eine Definition zu enge iſt. Die Unzuläſſigkeit der eigentlichen Umkehrung beweiſet, daß die vermeinte Definition das vermeinten Definitum nur unter einen Claſſenbegriff ſtellt, unter den

auch andre Begriffe gehören, und daß der Satz folglich für eine Definition zu weit ist.

291. Wegen der Abhängigkeit des Verstandes von der Sprache (112.) muß man sich sorgfältig vor der logischen Täuschung hüten, durch die ein Zirkel im Definiren entsteht, wenn wir das Definitum in die Definition nur mit andern Worten, hineintragen, also, Statt zu denken, mit Worten spielen.

II.

Von den Systemen.

292. Wenn durch Definitionen und Erklärungen der Grund wissenschaftlicher Untersuchungen logisch gelegt ist, so zeigt sich der Verstand weiter als wissenschaftlicher Verstand durch die Verbindung der zusammengehörigen Sätze zu einem logischen Ganzen, das wir System nennen. Zur Möglichkeit eines Systems wird also erstens ein Vorrath von verwandten Begriffen, und zweytens deutliche Einsicht dieser Verwandtschaft in Sätzen vorausgesetzt.

293. Da nun die Verwandtschaft der Begriffe auf ihren übereinstimmenden Merkmalen beruht (162.), die Logik aber den Grund dieser Uebereinstimmung nur als gegeben voraussetzt (163.), so kann durch logische Prüfung

über die Gründlichkeit eines Syſtems nur vorläufig inſofern entſchieden werden, als das Syſtem vorausgeſetzte Wahrheiten ordnet, d. i. ſie nach den Geſetzen des Denkens überhaupt im Zuſammenhange darſtellt.

394. Die Unmöglichkeit eines ſolchen Zuſammenhangs denken wir im Princip des Widerſpruchs (127.). Das logiſche Weſen eines Syſtems iſt alſo Conſequenz (265.). Dieſes vorausgeſetzt, iſt von ſelbſt klar, daß die Vernunft in der Erfindung eines Syſtems ſyllogiſtiſch verfährt, indem ſie conſequent die Verwandtſchaft der Begriffe, ſo wie dieſe einmal beſtimmt ſind, in ſo vielen Beziehungen, als möglich oder nöthig ſind, durch dieſelbe Reflexion verbindet, aus der die Schlüſſe entſpringen (237.).

395. Daſſelbe Claſſificationsverhältniß, das in der That alle Schlüſſe begründet (232.), iſt alſo auch das Princip aller eigentlich ſyſtematiſchen Form, d. i. des Zuſammenhangs aller Theile eines Syſtems mit dem Ganzen. Dieſes Verhältniß genau zu beſtimmen dienen denn die ſogenannten Abtheilungen, Hauptſtücke, Abſchnitte u. ſ. w.

396. Aber die Subordination, auf der alle Claſſification beruht, kann die Coordination nicht aufheben, die, wie wir oben fanden, im Grunde ſelbſt der Subordination vorangeht (166.). Durch Coordination der Begriffe zeigt ſich daher ein Syſtem in tabellariſcher Form, d. i.

in demjenigen Zusammenhange, der die Theile des Systems zu Gliedern disjunctiver Sätze (203.) macht, deren kurzen Abriß man eine Tabelle nennt.

397. Die unvermeidliche Verbindung der Subordination mit der Coordination ist es, was die gründlich systematische Darstellung der Wahrheit so sehr erschwert. Denn nach dem Gesetze der Subordination müssen wir für jede Wissenschaft einen höchsten Grundsatz als Princip dieser Wissenschaft annehmen, weil sonst gar kein Classificationsverhältniß in untergeordneten Sätzen, und folglich keine eigentlich systematische Form (296.) möglich ist. Nach dem Gesetze der Coordination aber schließen die entgegengesetzten Begriffe einander aus. Da nun der Subordination selbst die Coordination im Grunde vorangeht (166.), so ist nicht einzusehen, wie ein höchster Grundsatz überhaupt möglich ist. In der disjunctiven Form zeigt sich die Wahrheit nur skeptisch (vgl. §. 198 u. 199.).

398. Was aber den philosophirenden Systematiker anfangs in die größte Verlegenheit setzen muß, ist die streng syllogistische und doch nicht eigentlich systematische Gestalt der Mathematik. Denn diese Wissenschaft, die von der Vernunft apodiktisch behauptet wird, kennt keinen höchsten Grundsatz, aus dem sich alle mathematische Wahrheiten syllogistisch ableiten ließen. Die Geometrie geht aus Axiomen hervor, deren jedes für sich eine Wahrheit ist; und

die Arithmetik entscheidet über die Correlate der Vermehrung und Verminderung gegebener Größen nach dem Gesetz der sogenannten vier Species, deren keine aus der andern entspringt.

299. Andre Wissenschaften, die sich ein mehr systematisches Ansehen geben, z B. die positive Jurisprudenz und die positive Theologie, gründen sich mehr auf Facta, als auf Grundsätze. In andern ist das System nichts weiter als Resultat einer willkürlichen Classification, z. B. in der Linneischen Botanik. Und überall, wo eine Wissenschaft auf Erfahrungen gegründet wird, kann man ihr höchstens die Einfassung eines Systems geben, nie aber sie systematisch begründen.

300. Die philosophischen Wissenschaften, die sich, weil die Logik selbst zur Philosophie gehört, am wenigsten der Strenge des logischen Gesetzes entziehen dürfen, sind es eigentlich, denen man streng systematischen Zusammenhang vor allen andern zutrauen sollte. Aber bis jetzt haben sich die Philosophen weder über einen höchsten Grundsatz der Philosophie überhaupt, noch über die höchsten Grundsätze dieser oder jener Abtheilung der Philosophie vertragen können. Und doch streiten sie in Systemen gegen Systeme.

301. Unfähig, alle diese Widersprüche im menschlichen Wissen auszugleichen, begnügt sich die Logik, als Didaktik,

mit dem pädagogiſchen Verdienſte, vor dem Scheine ſyſtematiſcher Gründlichkeit zu warnen, während ſie allen Wiſſenſchaften die ſyſtematiſche Form als das logiſche Ideal vorhält, dem jede ſich immer mehr nähern ſoll, um ihre Gründlichkeit vor dem Verſtande zu behaupten, wenn auch noch ſo viele Syſteme, die für die Ewigkeit gebaut zu ſeyn ſchienen, am Ende als Luftſchlöſſer von ſelbſt einfielen, als man nur ihr Fundament genauer anſah.

III.

Von den Beweisen.

302. Je mehr stattliche Systeme, die von nicht einfältigen Köpfen mit Fleiß und Feuer verfochten wurden, am Ende doch wie Luftschlösser zusammenfielen, desto aufmerksamer muß der Philosoph auf sich selbst seyn, wenn er unternimmt, einen Satz zu beweisen, d. i. ihn nicht nur als unbezweifelt, sondern als unbezweifelbar darzustellen. Man hat die Theorie der Beweise fast immer als einen Theil der Logik behandelt. Mit welchem Recht? müssen wir zuerst untersuchen.

303. Schon der Begriff des Zweifels ist logisch unerklärbar. Denn wir zweifeln zwar in Begriffen, Sätzen und Schlüssen. Wir unterscheiden assertorische und apodiktische Sätze von problematischen (204.). Aber eben diese Unterscheidung setzt ein Unterscheidungsprincip voraus (205.), das die Logik nicht kennt; denn die Logik weiß nichts von dem letzten Grunde des ursprünglichen Unterschieds der Begriffe (143.), aus deren Verbindung Sätze und Schlüsse entspringen.

304. Das einzige Princip, das den Zweifel rein logisch vernichtet, ist das Princip des Widerspruchs (127.). Aber eben dieses Princip, sofern es zunächst die

Schlüsse als Princip der Consequenz betrifft, setzt schon voraus, daß man etwas behauptet, kraft dessen nachher das Gegentheil nicht behauptet werden kann, weil sonst alles Raisonniren sich selbst aufhöbe (265). Warum man aber den Satz behauptet, kraft dessen nun kein entgegengesetzter Satz behauptet werden darf, kann das Princip des Widerspruchs als ein Princip der Consequenz nicht lehren.

305. Sofern aber das Princip des Widerspruchs Princip derjenigen Sätze ist, die schon für sich, außer der Schlußreihe, sich selbst aufheben, setzt es contradictorische Correlate unter den Begriffen (169.) voraus. Warum aber gewisse Begriffe, z. B. Gerade und Krumm, Mehr und Weniger, Freyheit und Nothwendigkeit, Tugend und Laster u. s. w. contradictorische Correlate sind, läßt sich nach dem Princip nicht einsehen, das diese Entgegensetzungen als apodiktisch voraussetzt.

306. Also führt uns das Princip des Widerspruchs als logisches Beweisprincip nicht weiter, als, erstens (304.) zur Consequenz in der Verbindung der Sätze, durch die wir dem Zweifel ein Ende machen wollen, und zweytens (305.) zur Anerkennung gewisser Correlate, bey der Entgegensetzung wir es dann bewenden lassen müssen, ohne zu wissen: warum?

307. Nach diesen Erklärungen lassen sich nun die eigentlich logischen Beweise von den Be-

weiſen durch das Gefühl, den Augenſchein u.ſ.w., die die Logik gar nicht kennt, die ſich aber der gemeine Menſchenſinn nicht abdiſputiren läßt, deutlicher unterſcheiden. Der eigentlich logiſche Beweis heißt Demonſtration. Eine Demonſtration iſt ein raiſonnirter Beweis, d. i. ein Beweis, der durch Schlüſſe geführt wird, wobey ſich das Princip des Widerſpruchs als erſte Bedingung der Möglichkeit alles Raiſonnirens immer von ſelbſt verſteht.

308. Alles was die Logik als Theorie der Beweiſe leiſten kann, iſt nichts weiter, als Aufforderung, die Theorie der Schlüſſe in ihrem ganzen Umfange auf wirkliche Gegenſtände zu beziehen. Sie warnt daher vor allen Dingen vor dem Zirkel im Beweiſen, der da entſteht, wo man in den Prämiſſen, die in Verhältniſſen zum Beweiſe Argumente oder Beweisgründe heißen, als ſchon bewieſen vorausſetzt, was doch erſt durch den Schlußſatz als bewieſen dargethan werden ſoll.

309. Vorläufig aufmerkſam macht die Logik auch auf den Unterſchied zwiſchen oſtenſiven und apagogiſchen Beweiſen. Jenes ſind die eigentlichen und wahren Beweiſe, durch die ein Satz als unbezweifelbar erkannt wird. Der apagogiſche Beweis aber iſt nur Widerlegung eines Gegners nach ſeinen eignen Grundſätzen. Er heißt auch, weil er direct nach dem Princip des Widerſpruchs geführt wird, Deductio ad abſurdum.

310. Methodiſch ſchärft die Logik auch die Regel ein, den Nerven eines jeden Beweiſes, d. i. das eigentliche Argument (308), dem andre Sätze nur zur Erläuterung dienen, von dieſen andern Sätzen ſo genau als möglich zu unterſcheiden.

311. Mehrere andere Lehren, die man bey dieſer Gelegenheit abzuhandeln pflegt, z. B. über den Unterſchied der ſynthetiſchen und analytiſchen-Beweismethode, gehören für die Rhetorik, nicht für die Logik. Ob man nach ſynthetiſcher Methode die Prämiſſen voranſtellt und den Schlußſatz uns überraſchen läßt, oder man den Schlußſatz als ſchon gefunden voranſtellt und dann durch die nöthigen Prämiſſen begründet, was man denn die analytiſche oder mathematiſche Methode nennt, iſt logiſch gleichgültig; denn die Stellung der Sätze ändert nicht das Geringſte in den logiſchen Verhältniſſen.

312. Aber viel weiter als die Logik geht die Theorie der Beweiſe, wenn wir die Demonſtration (307.) mit den Beweiſen durch den Augenſchein und das Gefühl vergleichen. Da melden ſich die merkwürdigen Fragen: Iſt auch das Gefühl ein Beweisgrund? Iſt es wohl gar der letzte aller Beweisgründe? Woher die Nöthigung im Bewußtſeyn, es bey gewiſſen Sätzen ſchlechthin bewenden zu laſſen? Woher überhaupt die Ueberzeugung, die in allen Demonſtrationen die Stelle

des letzten Beweisgrundes vertritt? Wie läßt sich etwas demonstrativ beweisen, so lange noch über den höchsten aller Grundsätze gestritten wird? Und wie ist es möglich, zu beweisen, daß irgend ein Grundsatz der höchste ist, da die Möglichkeit dieses Beweises als einer Demonstration nicht ohne Voraussetzung eines höheren Grundsatzes, also nicht ohne einen Widerspruch, gedacht werden kann? — Mit diesen Fragen geht die Logik in die Elementarphilosophie über.

Speculative Anfangsgründe der Elementarphilosophie.

Speculative Anfangsgründe der Elementarphiloſophie.

Einleitung.

Vom Begriffe und den Theilen der Elementarphiloſophie.

313. So gewiß wir durch Denken Wiſſenſchaft ſuchen, ſo gewiß zweifeln wir, während wir ſuchen. Dieſe geiſtige Unruhe, die wir Zweifel nennen und logiſch nicht erklären können (303.), iſt uns durch ſich ſelbſt bekannt genug als pſychologiſcher Zuſtand, dem wir denkend widerſtreben. Und eben ſo bekannt iſt uns pſychologiſch der Zuſtand der geiſtigen Beruhigung, die wir Ueberzeugung nennen, als das Ziel in uns ſelbſt, das wir denkend zu erreichen bemüht ſind.

314. Ein Verhältniß des Zweifels zur Ueberzeugung entdeckte uns ſchon die Logik. Denn durch die Sätze, die wir aſſertoriſch und apodiktiſch nennen (204.), heben wir den Zweifel auf; und die Richtigkeit (235.) der Schlüſſe macht auch dem Zweifel ein Ende, ſofern durch ſie ein

Verhältniß unter Begriffen bestimmt wird. Aber durch alle diese logischen Verhältnisse der Begriffe zu einander wird uns nicht das Vermögen benommen, jeden Satz mit der ursprünglichen Bedeutung seiner Begriffe, also auch jeden Erfahrungssatz zu bezweifeln, wär' es auch nur zur Probe, um zu lernen, warum wir ihn nicht bezweifeln.

315. Dieses gewaltige Warum? beunruhigt freylich nur wenige Menschen. Wem es genügt, seinen Sinnen zu trauen, und wer durch Denken nichts weiter sucht, als, nach den Denkgesetzen, so wie sie sich nun einmal auf die Sinnlichkeit beziehen, sinnlich sich selbst zu verstehen, dem kann, wenn er philosophirt, die Psychologie und die Logik genügen. Aber dann muß er vergessen, daß auch er, so gewiß er Mensch ist, ein höheres Interesse in seinem Bewußtseyn trägt. Er muß vergessen, daß man philosophirend nach übersinnlichen Dingen, an denen der moralischen Menschheit gelegen ist, nach Freyheit, Gottheit und Unsterblichkeit fragen kann.

316. Und nur sofern das Interesse dieser Fragen sich selbst als moralisches Interesse behauptet, lohnt es sich der Mühe zu fragen: warum und wie weit man seinen Sinnen trauen oder nicht trauen soll? und mit dieser Frage die Idee eines Grundes oder Princips der Erfahrung zu verfolgen, um eine

Philoſophie als Wiſſenſchaft der Principien in vollendeter Bedeutung zu ſuchen. Ohne moraliſches Intereſſe ſind dieſe Speculationen die unnützeſten von der Welt. Denn Verſtand und Erfahrung bleiben in ihrem Verhältniſſen zu einander als Bedingungen unſers menſchlichen Daſeyns und unſrer ganzen Thätigkeit unabänderlich, was ſie ſind, die Philoſophen mögen von dem Grunde dieſes Verhältniſſes denken, was ſie wollen.

317. Durch die Vorausſetzung des moraliſchen Intereſſe, das die Ideen Freyheit, Gottheit und Unſterblichkeit begleitet, wird aber das ſpeculative oder wiſſenſchaftliche Intereſſe ſo wenig unterdrückt, daß wir vielmehr, um die Uebereinſtimmung mit uns ſelbſt, nach der wir moraliſch ſtreben, durch Vernunft in der ganzen Bedeutung des Worts zu erreichen, das moraliſche Intereſſe ſelbſt einmal ignoriren müſſen, um zu verſuchen, wohin uns die Speculation führen wird. Denn nur ſo können wir lernen, ob und in wiefern ſich ſelbſt überhaupt verſtehen und ſich ſelbſt moraliſch verſtehen Einerley oder Zweyerley iſt.

318. Die Heterogeneität der Syſteme, die bey allen bisherigen Verſuchen dieſer Art zum Vorſchein gekommen ſind, macht uns hier die ſtrengſte Vorſicht zur beſonderen Pflicht. Damit wir uns zum Anfange für kein Syſtem erklären, wollen wir der Philoſophie in der höchſten Be-

deutung, so wie wir sie hier suchen (316.), sofern wir sie nur in der Idee problematisch denken, Elementarphilosophie nennen, ohne mit diesem Worte etwas mehr als eine mögliche Auflösung des gedachten Problems anzudeuten.

319. In den meisten Schulen heißt die Elementarphilosophie (318) als schon gefundenes System noch immer Metaphysik. In der genaueren Bestimmung dieses Begriffs verstehen die meisten Schulen unter Metaphysik eine demonstrative, d. i. auf Demonstration (317.) gegründete Wissenschaft der übersinnlichen Realität. Je nachdem ein Systematiker den Begriff der übersinnlichen Realität so oder anders bestimmt, und dieser Bestimmung gemäß von einer oder andern höchsten Prämisse ausgeht, kommen verschiedenartige Systeme der Metaphysik zum Vorschein. Und alle diese Systeme wollen den Grund der Erfahrung (316.) erklären.

320. So verschiedenartig aber auch die Systeme der Metaphysiker ausfallen mögen; dieß setzen sie doch insgesammt voraus, daß ihre Erfinder die Möglichkeit einer Metaphysik überhaupt nicht bezweifelten. Wir fragen also: Worauf gründen die Metaphysiker die Behauptung der Möglichkeit einer Metaphysik? Und da die Metaphysiker einstimmig antworten: "Auf die Vernunft," so fragen wir weiter:

Wie und wodurch begründete denn die Vernunft ſchon eine Metaphyſik?

321. Im Begriffe der Metaphyſik (319.) liegt ſchon die Behauptung der Form ihrer Begründung. Die Metaphyſik als demonſtrative Wiſſenſchaft ſoll durch Schlüſſe begründet werden. Schlüſſe aber ſetzen Prämiſſen voraus. Wir fragen alſo ganz beſtimmt: Welches wäre denn die Prämiſſe, durch die eine Metaphyſik conſtituirt werden könnte?

322. Beym erſten Anſcheine kann man ſich wohl einen Augenblick überreden, eine Metaphyſik auf Schlüſſe zu bauen, indem man verſucht, von der Erfahrung auszugehen, und durch Schlüſſe nur den Weg zu verlängern, den die Natur ſelbſt gebahnt hat. Aber eine leichte Prüfung deckt ſchon den einleuchtenden Widerſpruch auf, der im Begriffe eines ſolchen Verſuches liegt. Denn wenn die Metaphyſik als Elementarphiloſophie den Grund der Erfahrung demonſtriren will (316.), ſo wird die höchſte Prämiſſe, auf die hier Alles ankommt (321.), als Grund jedes Erfahrungsſatzes gedacht. Denken wir nun zugleich die Erfahrung und durch ſie einen Erfahrungsſatz als den Grund jener Prämiſſen, ſo hebt unſer vermeintlich metaphyſiſches Raiſonniren im Zirkel ſich ſelbſt auf.

323. Soll alſo ein Syſtem der Metaphyſik auch nur denkbar ſeyn, ſo bedarf es dazu eines reinen Ver-

nunftprincips, d. i. eines Princips, dem die Vernunft durch ſich ſelbſt als Vernunft die Erfahrung überhaupt unterwirft, um in Grundſätzen über den Grund und über die Wahrheit der Erfahrung zu entſcheiden.

324. Mit der Idee der Vernunft als reinen, d. i. nicht von der Erfahrung in der That getrennten oder hiſtoriſch älteren, ſondern nur durch ſich ſelbſt, in der Beziehung auf die Sinnlichkeit, der Erfahrung Geſetze gebenden Vernunft treten die wiſſenſchaftlichen Ideen einer Metaphyſik und einer Elementarphiloſophie überhaupt in das hellere Licht, das der Geiſt des vortrefflichen Kant für alle künftigen Jahrhunderte angezündet hat. Denn nach der Idee der reinen Vernunft ſieht man deutlich, daß von Metaphyſik überhaupt nicht eher wiſſenſchaftlich die Rede ſeyn kann, bis die Vernunft beſonders für dieſen Zweck ſich ſelbſt ſtudirt und die zwey Fragen beantwortet hat: Gibt es überhaupt reine Vernunftprincipien? Und läßt ſich durch reine Vernunftprincipien eine Metaphyſik conſtituiren?

325. Das Syſtem der Beantwortung dieſer beiden Fragen, heißt in der Sprache ſeines Erfinders Kritik der reinen Vernunft. Die Philoſophie überhaupt heißt dann kritiſche Philoſophie, ſofern ihre Möglichkeit durch die Kritik der reinen Vernunft dargethan wird. Das vollendete Syſtem der reinen Principien, die, durch

die Kritik der reinen Vernunft entdeckt, als reine Vernunftprincipien allem menſchlichen Wiſſen überhaupt a priori, d. i. als Bedingung jeder möglichen Erfahrung, nach der Kantiſchen Lehre, zum Grunde liegen, iſt die Kantiſche Tranſcendentalphiloſophie. Der Aufmerkſamkeit, die die Idee einer ſolchen Tranſcendentalphiloſophie verdient, kann aber die neuere Frage nicht hinderlich ſeyn: Ob denn nun nach der Idee einer ſolchen Tranſcendentalphiloſophie ein Syſtem der Begründung des menſchlichen Wiſſens als Metaphyſik möglich iſt?

326. Da die Kantiſche Philoſophie durch die Kritik der reinen Vernunft zu einer neuen Metaphyſik führen will; und da wenigſtens aus der Idee einer ſolchen Kritik (325.) noch gar nicht einleuchtet, wie durch ein Syſtem reiner Vernunftprincipien, denn die Erfahrung in unſerm Verſtande unterworfen wird, überſinnliche Realität als dasjenige erreicht werden ſoll, was zur Möglichkeit der Erfahrung, nicht bloß kraft der Vernunft in unſerm Verſtande, ſondern als etwas in ſich Wirkliches und als Grund der Empfindung vorausgeſetzt wird; ſo verdient die Frage: Was iſt Grund aller Empfindung? noch beſonders aufgeworfen zu werden.

327. Ueberdieß will die kritiſche Philoſophie (325.) eben ſo gründlich den Skepticiſmus (23.) als jeden

unkritischen Dogmatismus (23.) widerlegen und sich dadurch als Kriticismus, d. i. kritischen Dogmatismus behaupten. Aus der Idee einer dogmatischen Vernunftkritik leuchtet aber noch nicht ein, wie durch eine solche Kritik der Skepticismus widerlegt werden kann, der von einer skeptischen Kritik von ähnlicher Art ausgeht.

328. Wer also nach skeptischer Methode (30.) philosophiren und sich vor der Gefahr sichern will, auch das neue Elementarsystem der Kantischen Schule für den Zweck der philosophischen Beruhigung umsonst einstudirt zu haben, aber, was noch schlimmer wäre, es als blinden Dogmatismus (23.) zu vertheidigen, der muß sich, ehe er irgend ein dogmatisches Bauwerk unternimmt, zuerst mit dem Skeptiker messen, der ihm alles Bauzeug und sogar den Grund und Boden seiner Demonstration streitig macht, und das um mehr, da der Skepticismus einige der vortrefflichsten Köpfe der alten und neueren Zeit, Männer wie Pyrrho und Hume, zu Freunden hat.

329. Wir wollen also eine Elementarphilosophie, die, der skeptischen Methode getreu, sich erst zu constituiren sucht, in zwey Theilen versuchen, die geschieden sind durch den Unterschied des Zweifels und Wissens, auf den doch am Ende bey diesen Untersuchungen Alles ankommt. Der erste Theil wird eine allgemeine Zweifellehre seyn, die als Präliminarphilosophie

allen vernünftigen Disputationen zum Grunde gelegt werden muß, damit man ſich über die Möglichkeit des vernünftigen Diſputirens ſelbſt vertrage. Dann erſt läßt ſich ohne Vorurtheil an eine allgemeine Wiſſenslehre oder Tranſcendentalphiloſophie denken, die wir als den zweyten Theil der Elementarphiloſophie verſuchen wollen. Was dann zuletzt aus der bedrängten Metaphyſik werden wird, wollen wir bis dahin abwarten.

Erſter Theil
der Elementarphiloſophie.
Allgemeine Zweifelslehre
oder
Präliminarphiloſophie.

I.
Skeptiſche Erfahrungslehre.

330. Wer auch Alles, was nur irgend Grundſatz heißen mag, zu bezweifeln verſucht, muß doch von der Behauptung ausgehen, daß er zweifelt. Da ſein Zweifel ſich in Begriffen, Sätzen und Schlüſſen kund thut, ſo behauptet er eben dadurch, daß er denkt. Und indem er denkend gegen ſeine Empfindung mißtrauiſch wird und auch ſie zu bezweifeln anfängt, behauptet er eben damit, daß er empfindet.

331. Da alſo der Zweifel ſelbſt zu ſeiner Möglichkeit gewiſſe Behauptungen vorausſetzt, ſo ſcheint er in der Beziehung auf eine Elementarphiloſophie, die das

Uranfängliche im Wiſſen als das wahre Princip aller Vorausſetzung ſucht, ſich ſelbſt aufzuheben. Sehen wir aber dasjenige, was in jedem Zweifel als Behauptung liegt, etwas genauer an, ſo zeigt ſich bald, daß der dogmatiſchen Elementarphiloſophie mit den Geſtändniſſen des Skeptikers wenig geholfen iſt. Denn die Elementarphiloſophie ſucht den Grund der Erfahrung (316.); der Skeptiker aber räumt nichts weiter ein als die Erfahrung ſelbſt. Daß er an die Erfahrung durch eine Nothwendigkeit gebunden iſt, von der er nichts verſteht, und daß er nur kraft dieſer räthſelhaften Nothwendigkeit, aber gar nicht aus Gründen, die zu tranſcendentaler Einſicht führen könnten, im Zweifeln ſelbſt etwas behaupten muß, dieß und nichts weiter iſt ſeine Behauptung.

332. Alles, was der Skeptiker kraft einer räthſelhaften Nothwendigkeit dem Dogmatiker willig zugeſteht, iſt Bekenntniß ſeiner Unwiſſenheit. Er läugnet nicht, daß er der Natur gehorcht; aber er gehorcht ihr nur blindlings; und dieſes nur darum, weil er muß. Als Menſch bekennt er ſich für gebunden an die Bedingungen des menſchlichen Daſeyns. Aber als Philoſoph kennt er nichts als Zweifel, weil er als Philoſoph nichts ohne Grund behaupten will, von einem Grunde der Bedingungen des menſchlichen Daſeyns aber in einer Philoſophie, die den Grund aller Gegenſtändniſſe ſelbſt nur

als ein Räthſel kennt (331.), gar nicht die Rede ſeyn kann. Der Dogmatiker, der dieſes Räthſel nicht löſen kann, hat alſo auch den Skeptiker nicht widerlegt.

333. Alles, was der Skeptiker ſeinem Gegner ohne Bedingung zugeſteht, iſt, nach ſeiner Philoſophie, Factum. Empfindungen und Gedanken läßt er gelten als Facta. Selbſt dieſes Gelten laſſen iſt ihm nur ein Factum. Factum überhaupt, in der ſkeptiſchen Bedeutung, iſt die räthſelhafte Bedingung des menſchlichen Daſeyns als Reſultat der räthſelhaften Nothwendigkeit, in die ſich der Menſch fügen muß, obgleich der Philoſoph nicht das Mindeſte davon verſteht. Ein Dogmatiker, der ſeine Philoſophie auf Facta gründet, hat alſo den Skeptiker nicht widerlegt.

334. Was jeder in ſeinem Leben als Factum (333.) findet, nennen wir ſeine Erfahrung. Alles Wiſſen, in ſkeptiſcher Bedeutung, iſt ein fortgeſetztes Erfahren. Als Erfahrung läßt ſich ſkeptiſch die Wiſſenſchaft mittheilen; aber der ſkeptiſche Philoſoph verſteht nichts davon, wie überhaupt Mittheilung möglich iſt. Alles Wiſſen, in ſkeptiſcher Bedeutung, iſt alſo bloß ſubjectiv, d. h. nur für das Subject gültig, das nun einmal an ſeine Erfahrung gebunden iſt. Der Dogmatiker, der nicht erklären kann, was in der Erfahrung mehr als ſubjectiv iſt, hat der Skeptiker nicht widerlegt.

335. Da der Skeptiker von dem Grunde der Erfahrung überhaupt nichts verſteht, ſo gilt ihm auch die eine Erfahrung im Grunde ſo viel, wie die andere. Er geſteht, daß ihn ſeine Natur nöthigt, auf die eine Erfahrung mehr Gewicht als auf die andre zu legen; aber er geſteht es auch nur, ſofern ihn ſeine Natur dazu nöthigt. Selbſt ſubjectiv iſt ihm ſein Wiſſen ein Räthſel. Der Dogmatiker, der den Skeptiker widerlegen will, muß alſo beweiſen, daß wir beſondern Grund haben, durch gewiſſe, z. B. wiederhohlte Erfahrungen von einer Wahrheit überzeugt zu werden, während wir in andern Erfahrungen, z. B. in der Taſchenſpielerey, eine Täuſchung ſehen.

336. Daß wir ſubjectiv (334.) nicht umhin können, Veränderungen in uns und außer uns wahrzunehmen, und daß es, ſofern wir etwas als außer uns wahrnehmen, Objecte gibt, läugnet der Skeptiker nicht, ſo wie er überhaupt das ſubjective Nicht umhin können nicht läugnet (332.). Aber daß die empiriſch ſtatuirten Objecte mehr als Vorſtellungen ſind, oder, daß den Vorſtellungen etwas an ſich Wirkliches und von dem Subjecte weſentlich Verſchiedenes zum Grunde liegt, für dieſe Behauptungen der meiſten Dogmatiker, die man Realiſten nennt, und denen auch der natürliche Menſchenverſtand das Wort ſpricht, verlangt der Skeptiker einen beſondern Beweis. Wer dieſen nicht bündig führen kann, darf ſich keiner Widerlegung des Skepticiſmus rühmen.

337. Eben ſo wenig aber nimmt der Skeptiker ohne beſondern und unwiderſprechlichen Beweis das entgegengeſetzte Syſtem des dogmatiſchen Idealismus an, kraft deſſen behauptet wird, daß das abſolut und in ſich Wirkliche nur das Subject ſey, das durch ſeine abſolute Thätigkeit im Grunde die Welt von Objecten producire, die es ſeiner Natur nach empiriſch als außer ſich finden muß.

338. Alles, was uns die Sinne von einer außer uns vorhandenen Welt lehren, läßt der Skeptiker als ſinnliche Wahrheit in der Bedeutung gelten, wie er überhaupt die Erfahrung gelten läßt (331.). Aber auch nur in dieſer Bedeutung läßt er das übereinſtimmende Zeugniß mehrerer oder ſelbſt aller Sinne für einen Beweis der Richtigkeit der Erfahrung, d. i eines ſolchen Erfahrungsverhältniſſes gelten, das dem Zweifel ein Ende macht. Wer den Skeptiker widerlegen will, kann es alſo nicht mit Argumenten durch das Gefühl und den Augenſchein, oder gar durch handgreifliche Argumente.

339. Genau in der Bedeutung, wie der Skeptiker die Erfahrung in ihrem ganzen Umfange gelten läßt (334.). erkennt er auch die Regelmäßigkeit in den Naturbegebenheiten an, ſo wie die Natur vor unſern Sinnen da liegt. Er ſieht gewiſſe Begebenheiten regelmäßig auf gewiſſe andre Begebenheiten folgen. Er denkt ſich alſo,

wie andre Menſchen, die Natur, als ob ſie einer Regel oder einem Geſetze unterworfen wäre, das wir Naturgeſetz nennen. Wer ihm aber nicht ſagen kann, was der letzte Grund aller Veränderungen in der Natur iſt, der hat durch die Wirklichkeit der Naturgeſetze in der zugeſtandenen Bedeutung den Skepticiſmus nicht widerlegt. Denn in dieſer Bedeutung iſt das angebliche Naturgeſetz nichts weiter als ein Gewohnheitsgeſetz; d. h. wir werden durch die Macht der Gewohnheit genöthigt, je öfter gewiſſe Begebenheiten auf gewiſſe andre Begebenheiten unausbleiblich folgen, deſto zuverſichtlicher uns vorzuſtellen, als ob ſich das nach einer in der Natur ſelbſt gegründeten Regel ſo verhielte, und deßwegen zu erwarten, daß es auch fernerhin ſo kommen werde.

340. Geſetzt aber auch, es ließe ſich beweiſen, daß irgend ein ſogenanntes Naturgeſetz z. B. das Geſetz der Undurchdringlichkeit, nicht ein blindes Gewohnheitsgeſetz, ſondern ein nothwendiges Vorſtellungsgeſetz, d. i. ein in unſrer Erkenntnißart ſelbſt gegründetes Geſetz des Erkennens wäre; ſo würde dadurch der Skepticiſmus im Geringſten nicht erſchüttert ſeyn. Denn daß unſer Erkennen als eine Reihe von Vorſtellungen (335.) an gewiſſe Bedingungen unſers menſchlichen Daſeyns gebunden iſt, die wir uns einmal gefallen laſſen müſſen, läugnet der Skeptiker nicht (333.). Aber er möchte dogmatiſch wiſſen, ob der ganze Gehalt der Vorſtellungen und ihrer Ge-

ſetze noch etwas bedeutet, das mehr als menſchlich-ſubjective (344.) Vorſtellung iſt, und uns berechtigte, über Daſeyn überhaupt, alſo auch über unſer Daſeyn, z. B. als ein künftiges Daſeyn, ein entſcheidendes Urtheil zu fällen.

341. In eben der Bedeutung, wie der Skeptiker die Erfahrung (334.) und mit ihr die Naturgeſetze als Erfahrungsgeſetze anerkennt, appellirt er überhaupt, wenn er zu entſcheiden ſcheint, in der That nur an die Natur. Unter der Natur denkt er ſich den räthſelhaften Inbegriff alles deſſen, was man Factum nennt (333.), unter den Bedingungen ſeines menſchlichen Daſeyns, in die er ſich als Menſch, gern oder ungern, fügen muß, während er als Philoſoph vergebens fragt, warum dem alſo iſt. Wer alſo den Skeptiker aus der Natur widerlegen will, muß ihn lehren, was die Natur noch mehr iſt, als ein Inbegriff von dem, was wir als Factum anerkennen unter den Bedingungen des menſchlichen Daſeyns.

342. Im Umfange aller Bedeutungen des ſkeptiſchen Naturbegriffs ſtreitet der Skeptiker auch nicht gegen die Wirklichkeit der Naturkräfte. Aber er denkt ſich unter dieſen Kräften nichts weiter als eben das Nothwendige (332.) oder Zwingende, gegen welches zu ſtreiten ungereimt ſeyn würde, weil es ſelbſt zur Möglichkeit des Streitens gehört. Abgeſehen aber von dem räthſelhaften Gefühle, das uns

nöthigt, der Natur überhaupt blindlings zu gehorchen, verlangt der Skeptiker von dem Metaphyſiker und von Jedem, wer Naturkräfte an ſich zu kennen behauptet, mit Recht den Beweis, daß wir mit dem Worte Naturkraft noch etwas mehr bezeichnen als unſre Unwiſſenheit, die ein Wort für dasjenige ſucht, was wir als Grund einer Naturbegebenheit denken, während wir nie etwas mehr als die Naturbegebenheiten ſelbſt, d. i. Facta erkennen.

343. Dieſe Naturlehre des Skepticiſmus wird nicht durch die bekannten Naturſchlüſſe oder Inductionen widerlegt, von denen in der Logik nicht die Rede war, weil ihre Bündigkeit logiſch allein nicht erklärt werden konnte. Das Princip aller Inductionen iſt der Satz: Was ſich, unſres Wiſſens, unter gewiſſen Umſtänden immer ereignet hat, wird angeſehen, als ob es ſich unter dieſen Umſtänden nothwendig ſo ereignen müßte. Nach dieſer Prämiſſe beurtheilen Skeptiker und Dogmatiker die Natur aus ſich ſelbſt und berechnen künftige Fälle als wahrſcheinlich. Aber eben dieſe Prämiſſe wird von dem Skeptiker nur methodiſch als eine logiſche Form der empiriſchen Erwartung vorausgeſetzt, weil es ſonſt unmöglich wäre, die Zukunft überhaupt ſyllogiſtiſch zu beurtheilen. Daß wir aber das logiſche Bedürfniß dieſer Vorausſetzung für Erkenntniß der Natur halten ſollen, muß der Dogmatiker beweiſen, wenn er es anders im Ernſte behaupten will

344. Auch die Beurtheilung der Natur nach der Analogie, d. i. einer muthmaßlichen Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt, läßt der Skeptiker in ihrem ganzen empiriſchen Werthe. Princip dieſer Beurtheilung der Natur iſt die Prämiſſe: Wie ſich die Natur unter bekannten Umſtänden zu bekannten Dingen oder Begebenheiten verhält, eben ſo verhält ſie ſich unter ähnlichen Umſtänden zu ähnlichen Dingen oder Begebenheiten. Ohne dieſe Prämiſſe könnten wir ſo wenig die Gegenwart, wie ohne Induction (343.) die Zukunft in Schlüſſen beurtheilen. Analogie und Induction ſind daher als unzertrennliche Gefährten, die vereinigt den Menſchen durch das Leben führen, immer bey einander. Aber das Princip der Analogie gilt, wie das Princip der Induction, dem Skeptiker nur für eine logiſch nützliche Vorausſetzung. Wer behauptet, daß dieſe Vorausſetzung ein Princip gründlicher Naturerkenntniß ſey, muß ſeine Behauptung beweiſen.

345. Genau in derſelben Bedeutung, wie der Skeptiker die Naturkräfte anerkennt (342.), findet er in ſich ſelbſt die ſogenannten Seelenkräfte. Er läugnet nicht die verſchiedenen Beſtimmungen ſeines Vorſtellungsvermögens, ſofern er der Selbſtbeobachtung fähig iſt. Aber er ſucht ein reelles Princip aller Selbſtbeobachtung, um zu erklären, warum er der einen Vorſtellung mehr als der andern trauen ſoll. So unterſcheidet er innere Erfah-

rung von äußerer, aber nur pſychologiſch, weil er es nicht ändern kann. Wer den Skeptiker widerlegen will, muß ſich mit ihm vor allen Dingen über das reelle Princip der Selbſtbeobachtung vereinigen.

346. Reſultat der ſkeptiſchen Erfahrungslehre und erſtes Moment des Skepticiſmus überhaupt iſt alſo der Satz: "Unſer ganzes Wiſſen iſt Erfahrung, und nichts als Erfahrung, der wir, gern oder ungern, blindlings gehorchen müſſen, von der wir aber im Grunde nicht das Mindeſte verſtehen, weil wir den Grund oder das Princip aller Erfahrung ſowohl außer uns als in uns vergebens ſuchen." Wer alſo den Grund der Erfahrung den der Skeptiker ſucht, nicht als gefunden im vollen Lichte der Ueberzeugung apodiktiſch aufſtellen kann, der hat den Skepticiſmus nicht verſtanden, wenn er behauptet, ihn widerlegt zu haben.

II.

Skeptiſche Vernunftlehre.

347. Wenn der Skeptiker diſputirt, macht er Schlüſſe; und wenn der Dogmatiker gegen ihn diſputirt, will er ihn durch Schlüſſe widerlegen. Eine philoſophiſche Verſtändigung zwiſchen beiden iſt alſo nicht eher möglich, bis ſie

ſich präliminariſch um das Weſen und den Werth der Schlüſſe überhaupt vereinigt haben.

348. Kein verſtändiger Skeptiker läugnet die Wirklichkeit des Raiſonnirens. Aber er findet dieſe Wirklichkeit nur als etwas, das er zu ſeiner inneren Erfahrung (345.) zählt und als Factum (332.) in unbegreiflicher Nothwendigkeit auf ſich ſelbſt beruhen läßt. So wie er ſich den Naturgeſetzen unterwirft (339.) folgt er diſputirend den Denkgeſetzen. Er ehrt alſo die Logik, aber nur als Dialektik oder Wiſſenſchaft der Möglichkeit des Diſputirens; und daß ſie nichts mehr, als dieß, iſt, getraut er ſich aus ihr ſelbſt zu beweiſen.

349. Als erſtes Diſputationsprincip erkennt der Skeptiker das Princip des Widerſpruchs an, genau in der Bedeutung, wie er überhaupt die Wirklichkeit des Raiſonnirens anerkennt (348.), zu deſſen Möglichkeit das Princip des Widerſpruchs unerlaßlich vorausgeſetzt wird (265.). Nach dieſem Princip dringt er alſo ſo ernſtlich wie der Dogmatiker auf Conſequenz (265.). Aber er ſieht in allen richtigen Schlußreihen überhaupt nichts mehr als Conſequenz, durch die man ſich nur tiefer in den Irrthum hineinraiſonniret, wenn die Prämiſſen falſch ſind (266. vergl. 235. 305. 306.). Wenn alſo der conſequente Dogmatiker keine abſolut unbezweifelbare Prämiſſe aufſtellen und aus dieſer argu-

mentiren kann, ſo beweiſet er dem Skeptiker zwar, daß er ſich, nach gewiſſen Vorausſetzungen nicht widerſpricht, aber nicht daß dieſe Vorausſetzungen gegründet ſind.

350. Nun kommt die große Frage: ob es einen abſolut unbezweifelbaren Grundſatz gibt, der als höchſte Prämiſſe allen Demonſtrationen zur unerſchütterlichen Grundlage dient? in ihrem ganzen Gewichte zum Vorſchein (vergl. 199. 312.). Kann der Dogmatiker eine ſolche Prämiſſe nicht aufſtellen, ſo räumt er eben dadurch ſein Unvermögen ein, dem Skepticiſmus demonſtrativ zu widerlegen. Und gegen die Appellation an das Gefühl als ein letztes Argument, wo die Demonſtration ihre Dienſte verſagt, proteſtirt der Skeptiker als Philoſoph, ungeachtet er als Menſch gegen gar kein Gefühl diſputirt (332.).

351. Bey der Frage nach einem abſolut unbezweifelbaren Grundſatze (350.) iſt es ſchon eine ſchlimme Vorbedeutung, daß die philoſophirenden Schulen nicht nur darüber ſtreiten, wie denn dieſer Satz lautet, ſondern ſogar darüber, ob es denn überhaupt einen ſolchen Satz gibt. Der Skeptiker kann ihnen ſchon daraus apagogiſch (315.) beweiſen, daß ſie in den Wind diſputiren, ſofern ſie zur Grundlage einer vernünftigen Diſputation eine abſolut wahre Prämiſſe vorausſetzen.

352. Wenn aber der Skeptiker gar nach den Geſetzen der Logik ſelbſt beweiſen kann, daß ein abſolut unbezweifelbarer Grundſatz ein logiſches Unding iſt, ſo kann er die Mühe einer ſpeciellen Diſcuſſion der mancherley Sätze ſparen, die man in der einen oder andern Schule als die, gleich dem Stein der Weiſen, verlangte Prämiſſe aller Prämiſſen zu behaupten verſucht hat.

353. Wer irgend einen Satz, er laute wie er wolle, als höchſten Grundſatz behauptet, dem legt der Skeptiker als Philoſoph mit Recht die entſcheidende Frage vor: Warum er ſeinen Satz behaupte? Antwortet der Dogmatiker: Weil ich muß, ſo nennt der Skeptiker dieſes Müſſen ein blindes Gefühl, aber keinen Beweisgrund (vergl. 312. 338.). Will aber der Dogmatiker durch andre Sätze beweiſen, daß ſein angeblich höchſter Grundſatz in der That der höchſte iſt, ſo widerſpricht er ſich ſelbſt; denn der Satz, durch den ein andrer bewieſen wird, muß als erſte Prämiſſe durchaus ein höherer, d. i. allgemeinerer Grundſatz ſeyn (239.).

354. In dieſer logiſchen Verzweiflung hält ſich der Dogmatiker, der den Skeptiker demonſtratio widerlegen will, noch einmal an dem logiſchen Nothanker, dem Princip des Widerſpruchs, feſt. Er ſetzt dieſes Princip ſelbſt als die höchſte Prämiſſe, aus der er argumentirt; und ſo beweiſet er, daß der Satz A vermöge der Sätze B und C wahr

ſeyn muß, weil die Sätze D und E, die das Gegentheil von B und C ausſagen, ſich ſelbſt widerſprechen. Dieſer Argumentationsart ſpricht der Skeptiker ihren logiſchen Werth nicht ab; aber er ſieht nicht ein, wie ſie als tranſcendentale Argumentationsart geltend gemacht werden kann, um einen abſolut wahren Satz zu finden. Denn daß es contradictoriſch verſchiedene Sätze (213.) gibt, räumt der Skeptiker in eben dem Sinne ein, wie er gegen die ganze Logik nichts zu erinnern hat (348.). Aber er verlangt einen beſondern Beweis, um überzeugt zu werden, daß die Begriffe, die als Correlate einander in der Syntheſis contradictoriſch entgegenſtehen (167. 168.) und durch dieſes Verhältniß contradictoriſche Sätze möglich machen (213.), noch etwas mehr bedeuten, als ſubjective Gedankenverhältniſſe, deren Grund wir nicht kennen.

355. Bis dahin ſieht der Skeptiker in allen Demonſtrationen nichts anders als einen logiſchen Zirkel (308.), in welchem man nach dem Princip des Widerſpruchs Sätze durch Sätze gegenſeitig beweiſet, indem man erſtens einen Begriff durch den andern ſo beſtimmt, daß keiner dem andern widerſpricht, und zweytens immer irgend einen Satz als eine Wahrheit vorausſetzt, um in dieſer Vorausſetzung einen andern Satz als eine Wahrheit zu beweiſen. Dieſen Zirkel nannten die alten Skeptiker den Diallelus. In dem Diallelus kann ſich

die Vernunft ohne alle Gefahr herumtreiben, ſo lange ſie irgend etwas Vorausgeſetztes, z. B. die Erfahrung, geradezu für wahr gelten läßt, ohne nach Gründen weiter zu fragen. Aber der Skeptiker will wiſſen, warum er irgend etwas Vorausgeſetztes nicht bezweifeln und Vorausſetzungen überhaupt für Beweiſe gelten laſſen ſoll.

356. Da nun Widerlegen nichts anders iſt, als beweiſen, daß ein Satz falſch iſt; da der Skeptiker Beweiſe durch das Gefühl für keine Beweiſe anerkennt (354.); und da die Schlüſſe nach der ſkeptiſchen Theorie (355.) in dem Diallelus verloren gehen; ſo erklärt der vollendete Skepticiſmus ſich ſelbſt für unwiderlegbar in dem Sinne, wie er überhaupt behauptet; d. h. er erklärt, daß er keine Möglichkeit einer gründlichen Widerlegung einſieht. Iſt aber keine gründliche Widerlegung des Skepticiſmus möglich, ſo iſt auch keine Tranſcendentalphiloſophie als allgemeine Wiſſenslehre möglich. Denn das philoſophiſche Wiſſen fängt an, wo der Zweifel apodiktiſch aufhört.

Zweyter Theil

der Elementarphiloſophie.

Allgemeine Wiſſenslehre

oder

Tranſcendentalphiloſophie.

Vorerinnerung.

357. Wollen wir dem Skeptiker nicht ſogleich beym Anfange des Verſuchs, ihn zu widerlegen, den Sieg ſelbſt in die Hände ſpielen, ſo dürfen wir eine Tranſcendentalphiloſophie (329) nicht mit einem Satze als einer unbezweifelbaren Wahrheit anfangen, wie z. B. die Kantiſche Vernunftkritik mit dem Satze anfängt: "Daß alle unſre Erkenntniß mit der Erfahrung anfange, daran iſt gar kein Zweifel" Und eben ſo wenig dürfen wir die Unbegreiflichkeit des Gegentheils als einen Beweisgrund für unſre Sätze aufſtellen, wie z. B die Kantiſche Vernunftkritik fortfährt: "Denn wodurch ſollte das Erkenntnißvermögen ſonſt zur Ausübung er-

weckt werden, geſchähe es nicht durch Gegenſtände, die unſre Sinne rühren?"

358. Eben ſo wenig dürfen wir hoffen, den Skepticiſmus durch eine Theorie zu widerlegen, die nichts weiter lehrt, als, daß es nothwendige Geſetze der menſchlichen Vorſtellungen gibt, und daß dieſe Geſetze Bedingungen der Möglichkeit aller Vorſtellungen ſind. Denn daß es ſolche Geſetze gibt, kann der verſtändige Skeptiker in eben dem Sinne einräumen, wie er die Logik gelten läßt (348.), ohne dadurch irgend einen Satz als einen letzten Beweisgrund ſtatuirt zu haben.

359. Unterdeſſen kann es nicht ſchaden, die Tranſcendentalphiloſophie mit einer Theorie der allgemeinen Geſetze der menſchlichen Vorſtellungen anzufangen, um ſich mit dem Skeptiker fürs Erſte über den Umfang und das Syſtem dieſer Geſetze zu vergleichen. Iſt man darüber einverſtanden, dann läßt ſich die Frage: "Was iſt der ſubjective oder objective Grund dieſer Geſetze, und wie verhält ſich dieſer Grund zum Princip unſers Wiſſens überhaupt? deutlicher aufwerfen, und deutlicher beantworten, obgleich in der Kantiſchen Philoſophie die Sachen ſo verhandelt werden, als ob ſich die Beantwortung dieſer entſcheidenden Frage mit der Behauptung eines Syſtems der menſchlichen Vorſtellungsgeſetze von ſelbſt verſtände.

360. Wir theilen, alſo methodiſch, zur Erleichterung einer deutlichen Ueberſicht aller hierher gehörigen Streitfragen, den Verſuch einer Tranſcendentalphiloſophie in zwey Theile. In einer tranſcendentalen Propädeutik fragen wir nach der Theorie der nothwendigen Geſetze der menſchlichen Vorſtellungen. In der tranſcendentalen Apodiktik wird der letzte Grund dieſer Geſetze und des menſchlichen Wiſſens überhaupt geſucht.

Erſte Abtheilung
der Tranſcendentalphiloſophie.

Tranſcendentale Propädeutik.

I.

Von den tranſcendentalen Geſetzen der Sinnlichkeit.

361. So verſchieden auch unſre Vorſtellungen unter einander ſeyn mögen; alle ſind ſie gebunden an die Bedingung der Zeit. Jede unſrer Vorſtellungen kommt und verſchwindet. Wollen wir uns aber eine Mehrheit von Dingen als außer uns vorſtellen, ſo finden wir dieß unmöglich ohne die Bedingung des Raums. Daß wir ohne

Zeit gar keiner Vorſtellung, und ohne Raum keiner Vorſtellung einer Mehrheit von Dingen außer uns fähig ſind, können wir freylich durch nichts anders beweiſen, als durch unſer Unvermögen, die Sache zu ändern.

362. Raum und Zeit ſind alſo Bedingungen des menſchlichen Daſeyns, ſo gewiß wir von unſerm Daſeyn überhaupt eine Vorſtellung haben. Nun haben wir aber vom Raum und von der Zeit ſelbſt eine Vorſtellung, in der wir beyde als Objecte behandeln. Fragt ſich alſo: "Was ſind Raum und Zeit?"

363. Der Raum, um mit dieſem anzufangen, iſt erſtens, ſo gewiß wir uns Dinge als außer uns vorhanden im Raum vorſtellen, mehr als ein bloßer Begriff; denn Dinge außer uns ſind nicht in Begriffen; Begriffe, als Vorſtellungen, ſind einfach; den Raum müſſen wir uns unvermeidlich vorſtellen als ausgedehnt, und zwar als ausgedehnt in's Unendliche.

364. Der Begriff des Raums kann auch nicht der Grund der Vorſtellung des Raums als eines ausgedehnten Objects ſeyn. Denn der Verſtand, kraft deſſen wir den Raum im Begriffe denken, vermag nicht aus irgend einem Begriffe Prädicate zu entwickeln, die dem Begriffe eines bloßen Begriffes überhaupt widerſtreiten. Solche Prädicate legt aber ſelbſt der Verſtand dem Raum bey, wenn wir uns denkend überzeugen, daß wir uns den Raum

nothwendig vorſtellen müſſen als ausgedehnt in's Unendliche und als theilbar in's Unendliche.

365. Daß alſo die Vorſtellung des Raums, als eines Objects außer uns, dem Begriffe des Raums, nicht aber, umgekehrt, dieſer Begriff jener Vorſtellung zum Grunde liegt, läßt ſich nicht wohl bezweifeln (364.). Da nun in der Erfahrung, ſofern wir uns Objecte ſinnlich vorſtellen, der Raum als ein ſinnliches Object nicht vorkommt, und da gleichwohl der Begriff des Raums ein Subſtrat vorausſetzt, dem der Verſtand die Prädicate der Ausdehnung und der Theilbarkeit zuſpricht, ſo kann das ausgedehnte, theilbare, und doch nicht ſinnliche Subſtrat des Raumbegriffs, d. i. der Raum ſelbſt nicht wohl für etwas anders gehalten werden, als für ein tranſcendentales Phantom, d. i. für ein unmittelbares Product unſrer Vorſtellungskraft, die ihr eignes Geſetz in eine Vorſtellung verwandelt, deren Object außer der Einbildungskraft nicht exiſtirt.

366. Nennen wir, mit der Kantiſchen Schule, die Vorſtellung ausgedehnter Objecte Anſchauung, ſo iſt auch die Vorſtellung des Raums Anſchauung. Und da der Raum, außer der Einbildungskraft Nichts, wenn gleich in der Einbildungskraft, ſobald wir auf eine Mehrheit von Dingen außer uns reflectiren, ein nothwendiges Object iſt, ſo iſt in der Anſchauung des Raums

zwischen Object und Vorstellung gar kein Unterschied. Der Raum als nothwendiges Object ist nichts als Anschauung, und alle Gesetze des Raums sind Anschauungsgesetze.

367. Da nun der Raum mit seinen Gesetzen die unvermeidliche Bedingung jeder Vorstellung einer Mehrheit von Dingen ausser uns ist; und da wir gleichwohl von dem Raum und seinen Gesetzen abstrahiren, sobald wir uns ein Object, z. B. Freyheit im Begriffe allein vorstellen; so ist der Raum nur insofern auch Bedingung des Denkens, als unsern Begriffen anschauliche Objecte (366.) zum Grunde liegen. Solche Objecte liegen aber allen unsern Begriffen von sinnlich vorhandenen Dingen ausser uns zum Grunde. Die Gesetze des Raums sind also Gesetze der Sinnlichkeit, und zwar, sofern wir das Vermögen, Dinge als ausser uns zu empfinden, äussern Sinn nennen dürfen, Gesetze des äusseren Sinnes.

368. Will man dasjenige, was wir bisher Gesetz oder nothwendige Bedingung genannt haben, mit der Kantischen Schule Form des Erkennens nennen, so heißt der Raum mit Recht die Form des äussern Sinnes (357.). Will man aber diese Form als besondere Natur des erkennenden Subjects ansehen, als ob sich nach dieser besondern Natur des Subjects die besondern Naturen

der Objecte, als etwas für ſich Beſtehendes, richten und bequemen müßten, um vorſtellbar zu werden, ſo ſetzt man da Behauptungen voraus, die noch einer ganz andern Prüfung bedürfen. Denn woher wiſſen wir in mehr als ſinnlicher Bedeutung etwas von einer beſondern Natur des erkennenden Subjects und von beſondern Naturen der erkannten Objecte?

369. Eben ſo kann man mit der Kantiſchen Schule den Raum Anſchauung a priori nennen, wenn man unter dem a priori nichts mehr verſtehen will, als was in unſrer Vorſtellung als Bedingung des menſchlichen Daſeyns überhaupt vor jeder beſondern Erfahrung nothwendig vorausgeſetzt wird und alſo keiner beſondern Beſtätigung bedarf. Will man aber mit dem a priori wieder eine beſondre und nothwendige Natur des erkennenden Subjects in abſoluter Verſchiedenheit von den Objecten behaupten, ſo werden dazu ganz neue Beweiſe verlangt. Denn ſo lange wir uns nicht rühmen können, eine beſondre Kenntniß unſrer Subjectivität in abſoluter Verſchiedenheit von den Objecten zu beſitzen, ſo lange kennen wir auch nicht den letzten Grund der Beſchränkung unſrer ſinnlichen Vorſtellungen durch den Raum.

370. Die allgemeine Theorie des Raums iſt die Philoſophie der Geometrie. Alle Lehrſätze der Geometrie ſind nothwendig, weil ſie nichts an-

ders als Geſetze bedeuten, die nun einmal unabänderliche Bedingungen unſers ſinnlichen Daſeyns ſind. Eben darum iſt aber auch dieſe Nothwendigkeit nur relativ. Denn ſobald unſer Verſtand ſich nicht mehr auf Gegenſtände der äußern Anſchauung bezieht, verlieren die geometriſchen Begriffe alle Bedeutung.

371. Für die Philoſophie überhaupt iſt die Theorie des Raums von entſcheidender Wichtigkeit erſtens dadurch, daß ſie als allgemeine Körperlehre wenigſtens die eine Hälfte des tranſcendentalen Materialiſmus zerſtört. Tranſcendentaler Materialiſmus iſt jede Lehre, die den Begriff der materiellen Natur als einer körperlichen Natur in metaphyſiſcher Bedeutung nimmt, um daraus die Erfahrung zu erklären. Nun ſind Körper als Körper, d. i. als Objecte, die ſtereometriſch einen Theil des Raums ausfüllen, nur unter der Bedingung des Raums, alſo, unſres Wiſſens, nur in unſrer ſinnlichen Vorſtellung, nicht aber metaphyſiſch als für ſich beſtehende Dinge vorhanden. Folglich hat auch der Begriff einer körperlich geformten Materie, ſofern damit irgend eine für ſich beſtehende und durch ſich ſelbſt außerhalb unſrer Vorſtellung wirkende Natur gemeint iſt, nach menſchlicher Einſicht keine andre Bedeutung, als einen Mißverſtand. Daſſelbe gilt von allen davon abhängigen Begriffen der Zerſtörbarkeit als körperlicher Theilbarkeit.

372. Wenn aber der tranſcendentale Materialiſmus (371.) der Natur nicht ſowohl ihrer körperlichen Form, als ihrem Weſen nach ein metaphyſiſches Daſeyn zuſpricht und eine metaphyſiſche Materie als den Grund der Erfahrung behauptet, ſo iſt er durch die tranſcendentale Theorie des Raums nicht widerlegt. Nur muß er dann für die Gründlichkeit ſeines metaphyſiſchen Naturbegriffs einen beſondern Beweis führen.

373. Durch dieſelbe Argumentation, die uns den Begriff des Raums erklären lehrt (363—369.), finden wir, daß die Zeit ein dem Raume ähnliches Object iſt. Die Zeit iſt erſtens mehr als ein bloßer Begriff. Denn ſie iſt ausgedehnt als etwas, das im Ganzen dauert, in allen ſeinen Theilen aber unabläſſig entſteht und vergeht, und, als ob es ein Ding außer uns wäre, ſich in Abſchnitte, die wir Stunden, Minuten u. ſ. w. nennen, in's Unendliche eintheilen läßt. Alle dieſe Prädicate, die der Zeit in unſrer Beurtheilung nothwendig zukommen, widerſtreiten dem Begriffe eines bloßen Begriffes.

374. Der Begriff der Zeit ſetzt alſo irgend ein Subſtrat voraus, auf das wir reflectiren, indem wir dieſen Begriff gewinnen. Wollte man, umgekehrt, annehmen, daß die Phantaſie, vermöge des Zeitbegriffs, das Subſtrat dieſes Begriffs producirte, ſo müßten wir entweder aus dem Begriffe eines Begriffes die Prädicate ableiten können, die der Zeit noth-

wendig zukommen und jedem Begriffe, ſofern er Begriff iſt, widerſtreiten; oder wir müßten dem Zeitbegriffe einen ſinnlichen Urſprung nachweiſen und dann das Uebrige, das in ihm liegt, für ein Spiel der Phantaſie erklären.

375. Da nun die Zeit ſelbſt kein ſinnliches Object iſt, und da die Beurtheilung der Veränderlichkeit der Natur die Vorſtellung der Zeit ſchon vorausſetzt; ſo kann man das Subſtrat des Zeitbegriffs, d. i. die Zeit ſelbſt nicht wohl für etwas anders halten, als für ein tranſcendentales Phantom in derſelben Bedeutung, wie wir den Raum ſo nannten (365.). Die Zeit exiſtirt nur in der Vorſtellung. Aber in dieſer iſt ſie nothwendig als Product unſrer Vorſtellungskraft, die ihr eignes Geſetz in ein eingebildetes Object verwandelt.

376. In derſelben Bedeutung, wie wir, mit der Kantiſchen Schule, den Raum Anſchauung (366.) und zwar Anſchauung a priori (369.) nannten, können wir auch die Zeit ſo nennen. Aber auch mit dieſer Theorie der Zeit gewinnen wir nicht die geringſte Kenntniß von einer beſondern Natur des erkennenden Subjects, der die Zeit gleichſam objectiv inhärirte. Wir wiſſen nichts weiter von dem Grunde dieſer Vorſtellung, als daß er eine der Bedingungen unſers menſchlichen Daſeyns iſt, denen wir uns unterwerfen müſſen.

377 Die Geſetze der Zeit, nach welchen ſich unſer ganzes Bewußtſeyn unabläſſig verändert, ſind Geſetze aller unſrer Vorſtellungen. Sollte ſich nun durch die tranſcendentale Theorie des Verſtandes beweiſen laſſen, daß der objective Inhalt jeder Vorſtellung ſinnlich iſt, und daß Gedanken nur inſofern Vorſtellungen ſind, als ihnen dieſer objective Inhalt zum Grunde liegt, ſo wird ſich dann nicht wohl bezweifeln laſſen, daß auch die Geſetze der Zeit nur Geſetze der Sinnlichkeit (vergl. 367.) ſind, und die Zeit ſelbſt wird, nach der Kantiſchen Terminologie, Form des innern Sinnes (vergl. 368.) heißen können, ſofern das erkennende Subject ſich ſelbſt im Wechſel ſeiner Vorſtellungen empfindet. So lange man aber die tranſcendentale Theorie des Denkens nicht zu Hülfe nehmen kann, läßt ſich nicht einſehen, warum man die Geſetze der Zeit nicht auch zu den Geſetzen des Denkens zählen ſoll, da wir doch ſo gewiß in der Zeit denken, als empfinden.

378. Wie die tranſcendentale Theorie der Zeit mit der Philoſophie der Mathematik (vergl. 270.) zuſammenhängt; wie auf der Verbindung dieſer Theorie mit der tranſcendentalen Theorie des Raums die ganze Statik und Mechanik und überhaupt die allgemeine Phyſik beruht, die jeder beſondern oder Experimental-Phyſik zum Grunde liegt; dieſe und ähnliche Unterſuchungen würden uns zu weit von dem Geſichts-

puncte dieſer Anfangsgründe entfernen. Will man aber das Syſtem der tranſcendentalen Grundlage der Phyſik mit dem Verfaſſer der Vernunftkritik Metaphyſik der Natur nennen, weil dieſes Syſtem die Bedingungen der Realität der Materie in unſrer Vorſtellung enthält, ſo gibt man dem Worte Metaphyſik eine dem bisherigen Sprachgebrauch aller andern Schulen entgegengeſetzte Bedeutung (319). Denn durch die Bedingungen der Materie in unſrer ſinnlichen Vorſtellung gewinnen wir nicht die geringſte Kenntniß von einem überſinnlichen, in uns oder außer uns vorhandenen Grunde der ſinnlichen Vorſtellungen.

379. Ueberhaupt enthält die tranſcendentale Theorie des Raums und der Zeit mit allen ihren Reſultaten nicht das geringſte Argument zur Widerlegung des Skepticiſmus. Denn daß unſre Sinnlichkeit Geſetzen unterworfen iſt, die als Bedingungen des menſchlichen Daſeyns in unſrer Vorſtellung ſubjective Nothwendigkeit haben, kann der Skeptiker zugeben, ohne ſich zu widerſprechen (340. 348.). Was er aber verlangt, um ſich für widerlegt zu bekennen, iſt ein Lehrſatz, der unbezweifelbar über den Grund der ſinnlichen Vorſtellungen ſelbſt, nicht bloß über ihre tranſcendentalen Geſetze entſcheidet (331. 332. 336). Die tranſcendentale Theorie des Raums und der Zeit erklärt aber ſo wenig den Grund der Geſetze (369. 376.), als des Inhalts der Vorſtellungen.

II.

Von den tranſcendentalen Denkgeſetzen.

380. Schon in der allgemeinen Logik mußte von Denkgeſetzen die Rede ſeyn; denn Logik überhaupt iſt nichts anders als Wiſſenſchaft der Denkgeſetze. Aber wir ſahen damals dieſe Geſetze nur als Regeln an, durch die ein Verſtandesverhältniß vorausgeſetzter Begriffe, nicht aber etwas auch außerhalb des Begriffes Wirkliches gedacht wird (183.). Jetzt prüfen wir dieſe Verſtandesverhältniſſe von neuem in tranſcendentaler Hinſicht, d. i. um zu finden, ob der Verſtand, als reiner Verſtand, Principien des Wiſſens enthält, kraft deren wir unſre Einſicht als reine Verſtandeseinſicht über die Möglichkeit der Erfahrung hinaus erweitern könnten (vgl. 323. 324.).

381. Sollte nun die tranſcendentale Prüfung der Denkgeſetze lehren, daß der Verſtand allerdings das Princip reiner Verſtandesbegriffe, d. i ſolcher Begriffe iſt, die nicht aus der Erfahrung und auch nicht aus den Bedingungen des Raums und der Zeit entwickelt, ſondern zur Möglichkeit der Erfahrung, ſofern wir eine Erfahrung denken, kraft des Denkens ſelbſt vorausgeſetzt werden; daß aber durch keinen dieſer Begriffe ein Object anerkannt wird; ſo wäre eben dadurch bewieſen, daß wir mit allem

puncte dieſer Anfangsgründe entfernen. Will man aber das Syſtem der tranſcendentalen Grundlage der Phyſik mit dem Verfaſſer der Vernunftkritik Metaphyſik der Natur nennen, weil dieſes Syſtem die Bedingungen der Realität der Materie in unſrer Vorſtellung enthält, ſo gibt man dem Worte Metaphyſik eine dem bisherigen Sprachgebrauch aller andern Schulen entgegengeſetzte Bedeutung (319.). Denn durch die Bedingungen der Materie in unſrer ſinnlichen Vorſtellung gewinnen wir nicht die geringſte Kenntniß von einem überſinnlichen, in uns oder außer uns vorhandenen Grunde der ſinnlichen Vorſtellungen.

379. Ueberhaupt enthält die tranſcendentale Theorie des Raums und der Zeit mit allen ihren Reſultaten nicht das geringſte Argument zur Widerlegung des Skepticiſmus. Denn daß unſre Sinnlichkeit Geſetzen unterworfen iſt, die als Bedingungen des menſchlichen Daſeyns in unſrer Vorſtellung ſubjective Nothwendigkeit haben, kann der Skeptiker zugeben, ohne ſich zu widerſprechen (340. 348.). Was er aber verlangt, um ſich für widerlegt zu bekennen, iſt ein Lehrſatz, der unbezweifelbar über den Grund der ſinnlichen Vorſtellungen ſelbſt, nicht bloß über ihre tranſcendentalen Geſetze entſcheidet (331. 332. 336). Die tranſcendentale Theorie des Raums und der Zeit erklärt aber ſo wenig den Grund der Geſetze (369. 376.), als des Inhalts der Vorſtellungen.

II.

Von den transcendentalen Denkgesetzen.

389. Schon in der allgemeinen Logik mußte von Denkgesetzen die Rede seyn; denn Logik überhaupt ist nichts anders als Wissenschaft der Denkgesetze. Aber wir sahen damals diese Gesetze nur als Regeln an, durch die ein Verstandesverhältniß vorausgesetzter Begriffe, nicht aber etwas auch außerhalb des Begriffes Wirkliches gedacht wird (183.). Jetzt prüfen wir diese Verstandesverhältnisse von neuem in transcendentaler Hinsicht, d. i. um zu finden, ob der Verstand, als reiner Verstand, Principien des Wissens enthält, kraft deren wir unsre Einsicht als reine Verstandeseinsicht über die Möglichkeit der Erfahrung hinaus erweitern könnten (vgl. 323. 324.).

381. Sollte nun die transcendentale Prüfung der Denkgesetze lehren, daß der Verstand allerdings das Princip reiner Verstandesbegriffe, d. i solcher Begriffe ist, die nicht aus der Erfahrung und auch nicht aus den Bedingungen des Raums und der Zeit entwickelt, sondern zur Möglichkeit der Erfahrung, sofern wir eine Erfahrung denken, kraft des Denkens selbst vorausgesetzt werden; daß aber durch keinen dieser Begriffe ein Object anerkannt wird; so wäre eben dadurch bewiesen, daß wir mit allem

Denken kraft dieſer Begriffe unſre Einſicht doch nicht über die Kenntniß vorausgeſetzter Objecte erweitern. Wir wollen ſolche Begriffe, in der Hoffnung, ihrer bald mehrere zu entdecken, vorläufig mit der Kantiſchen Schule Kategorien nennen.

382. Wenn wir nach den vier Merkmalen, die uns ſchon in der Logik zu Principien der Eintheilung der Begriffe und der Sätze dienten (144. 193.), die logiſche Form der Sätze (192.) noch einmal in ihrem ganzen Umfange überſehen, ſo entdecken wir in dem ſich ſelbſt objectiv denkenden Verſtande eben ſo viele Kategorien (381.), als wir in der Logik formale Verſchiedenheiten der Sätze entdeckten (194 — 204.). Die auf dieſe Art von dem Urheber der Vernunftkritik aufgeſtellte Kategorientafel muß man für vollſtändig gelten laſſen, ſo lange man nichts mit Grunde gegen die behauptete Vollſtändigkeit aller logiſchen Eintheilung nach jenen vier Merkmalen erinnern kann. Aber die Behauptung dieſer Vollſtändigkeit ſelbſt hat nur den Werth einer pſychologiſchen Wahrheit (43. 46.), ſo lange nicht die Unterſcheidung ſowohl des Mathematiſchen und Dynamiſchen in unſerm Wiſſen (vergl. 144), als des Subjectiven und Objectiven zur völligen Befriedigung der Vernunft erklärt iſt.

383. Zum Glücke iſt an dem Ausgange des Streits über die Vollſtändigkeit und Gründlichkeit der Kantiſchen

Kategorientafel ſo viel nicht gelegen, als es Einigen ſcheint. Denn wenn man einmal begriffen hat, daß der ſich ſelbſt objectiv denkende Verſtand (382.) mit allen Begriffen, durch die er ſich in irgend einer ſeiner Functionen denkt, doch nie etwas mehr, als ſich ſelbſt, d. i. das Denken, aber nie ein Object, als etwas von dem bloßen Begriffe Verſchiedenes, erkennt; ſo mögen der Kategorien immerhin mehr oder weniger ſeyn; wir wiſſen voraus, daß wir durch keine Kategorie unſre Kenntniß auf eine Art erweitern können, die noch eine Bedeutung jenſeit des bloßen Denkens hätte.

384. Wenn der Verſtand ſich ſelbſt objectiv nach dem Merkmale der Quantität (145.) denkt, ſo faßt er die logiſchen Beziehungen, durch die wir allgemeine, particuläre und einzelne Begriffe und Sätze (145. 195.) von einander unterſcheiden, objectiv als nothwendige Prädicate der beurtheilten Objecte auf und ſchafft ſich ſelbſt die Kategorien Allheit, Vielheit und Einheit. Ohne dieſe Begriffe, deren künſtliche Verbindung der Schlüſſel zur Arithmetik iſt, können wir gar nicht denken. Alle Verhältniſſe, in denen ſie zu einander ſtehen, ſind nothwendig kraft des Denkens ſelbſt. Aber eben deßwegen, weil ſie nur kraft des Denkens ſelbſt nothwendig ſind, ſetzen ſie Objecte, auf die ſie ſich beziehen, voraus, und geben uns keine neue Kenntniß von einer beſondern Art von Objecten, oder von innern Eigenſchaften der Objecte.

385. Denkt der Verſtand ſich ſelbſt objectiv nach dem Merkmale der Kantiſchen Qualität (149.), ſo faßt er die logiſchen Beziehungen, durch die wir Begriffe und Sätze als mehr oder weniger beſtimmt (110. 196.) unterſcheiden, objectiv als nothwendige Prädicate der beurtheilten Objecte auf. Sofern nun ein Mehr oder Weniger in der Beſtimmtheit der Begriffe und Sätze gedacht wird, legen wir auch Objecten das Prädicat eines Grades bey. Sofern die Beſtimmtheit oder Unbeſtimmtheit von der Art der Bejahung oder Verneinung abhängt (176.), faßt der Verſtand auch dieſe Verhältniſſe als Kategorien auf, ohne dadurch neue Objecte oder eine innere Eigenſchaft der Objecte zu entdecken. Uebrigens laſſen ſich über das Verhältniß des Begriffes eines Grades zu den Begriffen des Ja und Nein noch manche Bemerkungen machen, um die Genauigkeit der Kantiſchen Kategorientafel zu prüfen (vergl. 382.).

386. Da durch den Begriff eines Grades (385.) eine intenſive Größe gedacht wird, und da dieſes Prädicat einer intenſiven Größe das einzige iſt, das wir nach dem Merkmale der logiſchen Qualität den Objecten beylegen (385.), ſo können wir mit der Kantiſchen Schule füglich die Kategorien der Qualität mit denen der Quantität (384.) als eine gemeinſchaftliche Claſſe anſehen und ſie zuſammen mathematiſche Kategorien nennen.

387. Wichtiger für das allgemeine Intereſſe der Philoſophie ſind diejenigen Kategorien, die im Kantiſchen Syſteme dynamiſch heißen; denn von ihnen iſt aller metaphyſiſche Mißverſtand ausgegangen. Wir finden ſie nach den Merkmalen der in der Kantiſchen Schule ſogenannten Relation und Modalität (153. 158.).

388. Wenn der Verſtand nach dem Merkmale der Relation (387.) ſich ſelbſt objectiv denkt, ſo faßt er als Prädicate der beurtheilten Objecte die logiſchen Beziehungen auf, durch welche ein Object als exiſtirend im Verſtande oder logiſch vorhanden gedacht wird (vergl. 153). Wir theilen alſo zuerſt jedem Objecte, indem wir es denkend von andern Objecten unterſcheiden, kategoriſch ein beſonderes Daſeyn in unſerm Verſtande zu. Dann bringen wir zweytens die gedachten Objecte, unmittelbar durch das Denken ſelbſt, ſofern das Denken Synthesis iſt, in eine nothwendige Verbindung, durch die das logiſche Daſeyn des einen Objects von dem Daſeyn des andern abhängig wird. Dieſe logiſche Abhängigkeit iſt dann entweder eine hypothetiſche oder eine disjunctive Abhängigkeit (200.). Denn wenn der Verſtand nur ſich ſelbſt denkt, iſt es logiſch Daſſelbe, ob wir eine Abhängigkeit der Objecte von Objecten oder der Sätze von Sätzen denken.

389. Logiſches Daſeyn (388.) iſt die erſte Bedingung der logiſchen Beurtheilbarkeit eines Objects. Ehe

wir fragen können, was etwas iſt, müſſen wir vorausſetzen, daß es iſt. Sofern wir nun mit dieſer Vorausſetzung die mehr als logiſche Realität meinen, die wir als den Grund aller Vorſtellungen denken, iſt der Begriff dieſer Realität mehr als Kategorie. Aber eben deßwegen können wir durch das bloße Denken, durch das wir nur Kategorien gewinnen (381.), die mehr als logiſche Realität nicht gewinnen. Denn durch die Kategorie des Seyns, als erſte Bedingung der Beurtheilbarkeit, wird nichts weiter als die Objectivität jedes Begriffs im Verſtande geſetzt.

390. Logiſches Daſeyn kommt alſo jedem Objecte kraft des Denkens ſelbſt zu, ſofern wir das Object kategoriſch denken. Ohne die Kategorie des logiſchen Daſeyns könnten wir uns ſinnliche Objecte gar nicht als bleibend vorſtellen; denn alle ſinnliche Vorſtellungen ſind nur vorhanden im Kommen und Verſchwinden. Seyn und Bleiben iſt daher logiſch, und, ſofern wir ſinnliche Objecte denken, auch empiriſch einerley. Wenn wir aber, mit der Leibnitziſch-Wolfiſchen Schule, das logiſche Seyn ſelbſt, d i die Kategorie des Seyns, als ein Object denken, dieſes Object unter dem Namen Subſtanz für ein metaphyſiſches Ding anſehen, und die mehr als logiſche Realität, die allem Denken vorausgeſetzt (113.) wird, durch das Denken als einfache und unvergängliche Subſtantialität erkannt zu haben behaup-

ten; ſo ſchaffen wir uns durch logiſche Selbſttäuſchung nichts mehr als einen Gedankentraum.

391. Haben wir durch die Kategorie des logiſchen Seyns Objecte als vorhanden in unſern Verſtand aufgenommen, ſo denken wir uns eine Verbindung unter den gedachten Objecten (388.), und zwar unmittelbar durch die Syntheſis ſelbſt; denn nur dadurch wird ein Urtheil in der Syntheſis möglich, daß wir Begriffe als zuſammengehörig verbinden. Abſtrahiren wir nun von allen übrigen Prädicaten, die wir in dieſer Verbindung den gedachten Objecten beylegen, ſo gewinnen wir den Begriff des logiſchen Verhältnißgeſetzes ſelbſt, und kraft dieſes Geſetzes die Nothwendigkeit irgend einer Verbindung. Knüpfen wir dieſen Begriff an den vorausgeſetzten Begriff des logiſchen Seyns (380.), ſo denken wir unvermeidlich das Daſeyns eines Objects als abhängig von dem Daſeyn eines andern Objects, indem wir ein Object als nothwendig mit dem andern verbunden und durch dieſe Verbindung gebunden denken. Dieß wieder vorausgeſetzt, kommt es nur darauf an, ob wir hypothetiſch oder disjunctiv urtheilen (388.), um der logiſchen Abhängigkeit der Objecte von einander eine noch beſtimmtere Bedeutung zu geben.

392. Urtheilen wir nach den erklärten Vorausſetzungen (391.) hypothetiſch, ſo denken wir, daß, wenn das Object A iſt, auch das Object B ſeyn muß; und indem

wir ſo denken, ſetzen wir das Object B als das Product von A. Dieſe logiſche Production eines Objects durch ein anderes iſt die logiſche Cauſalität, d. i. dasjenige Gedankenverhältniß, durch welches jedes Object nothwendig als Urſache oder Wirkung eines andern Objects gedacht werden muß, ſobald es überhaupt gedacht wird.

393. Der Begriff der logiſchen Cauſalität bedeutet alſo weder ein Object ſelbſt, noch etwas in der Natur der Objecte außerhalb des Verſtandes Gegründetes. Urſache und Wirkung in dieſer Bedeutung ſind Kategorien, alſo weder Dinge, noch phyſiſche oder metaphyſiſche Eigenſchaften der Dinge, ſofern ein Ding mehr als der Begriff von einem Dinge iſt. Der berühmte Satz des zureichenden Grundes gilt alſo als Denkgeſetz im ganzen Reiche der Begriffe, und durch den Verſtand auch als tranſcendentales Naturgeſetz, kraft deſſen alle Objecte in der Zeit als Begebenheiten, indem ſie auf andre Begebenheiten folgen, auch als aus dieſen gedacht werden müſſen. Ob aber dieſes tranſcendentale Denkgeſetz auch eine metaphyſiſche Bedeutung hat, iſt eine andere Frage.

394. So gewiß wir aus der logiſchen Nothwendigkeit der Cauſalverbindung unter Begriffen nicht an metaphyſiſche Nothwendigkeit einer allgemeinen Cauſalverbindung unter Subſtanzen (390.) ſchließen

dürfen, wie es ſich Leibnitz erlaubte; eben ſo wenig berechtigt uns der Begriff der logiſchen Cauſalität, die Realbedeutung aller Cauſalbegriffe abzuläugnen. Möglich bleibt es ſogar, daß ſich am Ende ſelbſt eine Realcauſalität als Grund der logiſchen Formal-Cauſalität nachweiſen ließe. Wenigſtens wird Keinem, der nicht ſophiſtiren mag, einfallen, die Kraft, die in uns als Erkenntniß- und Willenskraft iſt, deßwegen für eine leere Kategorie zu halten, weil wir auch alle Handlungen unſres Geiſtes als Begebenheiten nach Kategorien der Urſache und Wirkung denken. Denn der Verſtand ſelbſt als reelle Denkkraft, nicht als leere Kategorie, iſt ja Princip aller Kategorien.

395. Auch läßt ſich, wenn man nicht über der Einſeit der logiſch-tranſcendentalen Speculation die Realbedeutung der Begriffe aus den Augen verliert, kaum begreifen, wie man in der Kantiſchen Schule mit der Kategorie der Cauſalität den Schlüſſel zum Begriffe einer Naturkraft gefunden und dadurch den Skepticiſmus, der logiſche Erklärungen überhaupt nur pſychologiſch gelten läßt (388.), widerlegt zu haben im Ernſte behaupten kann. Denn Naturkraft in der Realbedeutung dieſes Begriffs iſt die Realität ſelbſt, ſofern ſie erſtens theoretiſch als objectiv vorhanden der Grund der Naturbegebenheiten, und zweytens praktiſch das Princip des Widerſtandes iſt, den der Wille findet. Und

gerade in dieſer Bedeutung, die durch kein Kategorienſyſtem weder erklärt, noch aufgehoben werden kann, wird der Begriff der Naturkraft von dem Skeptiker angefochten (342.).

396. Genau in den Verhältniſſen, in denen der Begriff der Cauſalität Kategorie iſt, entdeckt ſich als dritte Kategorie der Relation, nach der Kantiſchen Bedeutung des Worts, der Begriff der Wechſelbeziehung oder Wechſelwirkung, wie ſie im Kantiſchen Syſteme heißt. Denn nach den obigen Vorausſetzungen (392.) folgt, daß, wenn wir disjunctiv (200.) urtheilen, das Object A in der Formel: Entweder A, oder B, mit dem Objecte B in nothwendiger und wechſelſeitiger Gemeinſchaft gedacht werden muß. Daraus folgt denn freylich keine metaphyſiſche Gemeinſchaft der Subſtanzen (vergl. 394.), aber auch eben ſo wenig eine befriedigende Erklärung der mehr als logiſchen Gemeinſchaft und Wechſelwirkung z. B. zwiſchen Natur und Willen in unſerm praktiſchen Bewußtſeyn (vergl. 394.).

397. Faſt noch einleuchtender liegen, wenn der Verſtand nach der Kantiſchen Modalität (158.) objectiv ſich ſelbſt denkt, in den problematiſchen, aſſertoriſchen und apodiktiſchen Urtheilsformen (204.) die drey Begriffe Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit als Kategorien. Aber daraus, daß dieſe Begriffe in den logiſchen Urtheilsformen als Kategorien enthalten

ſind, folgt noch nicht, was die Kantiſche Schule behauptet, daß die ganze Bedeutung dieſer Begriffe logiſche Urtheilsform und nichts weiter ſey. Denn erſtens bleibt bey aller Erklärung dieſer Begriffe, ſofern ſie in den logiſchen Urtheilsformen enthalten ſind, noch ganz und gar unausgemacht, ob entweder dieſe Begriffe in ihrer ganzen Bedeutung nichts weiter als leere Producte des ſich ſelbſt denkenden Verſtandes ſind, oder ob ſie vielmehr in einer höheren und urſprünglichen Bedeutung den logiſchen Urtheilsformen ſelbſt zum Grunde liegen.

398. Daß nun zweytens (vergl. 397.) die Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit in der That eine höhere und mehr als logiſche Bedeutung haben, kann mit Verſtande nur derjenige bezweifeln, wer keine praktiſche Principien anerkennt. Denn möglich in praktiſcher Bedeutung iſt, was durch Wollen in der wirklichen Natur abgeändert werden kann; und nothwendig in praktiſcher Bedeutung iſt, was entweder phyſiſch, weil wir es nicht ändern können, ſeyn muß, oder, was moraliſch ſeyn ſoll.

399. Auch in bloß ſpeculativer Hinſicht können dieſe drey Begriffe (398.) nicht mit Grunde für bloße Kategorien erklärt werden. Denn was die Wirklichkeit von der Möglichkeit ſcheidet, iſt das Wirkliche, das mehr als Begriff iſt und dem Begriffe der Wirklichkeit

ſeine ganze Bedeutung gibt, wenn er mehr als das logiſche Seyn eines Begriffs im Verſtande (388. 389.) bedeutet. Auf dem Verhältniſſe des Wirklichen zum Möglichen und Nothwendigen beruht daher das Verhältniß des Denkens zum Wiſſen, alſo das Verhältniß des möglichen Irrthums zur Wahrheit, alſo am Ende alle Philoſophie.

400. Der Begriff der Wirklichkeit iſt auch die Klippe, an der alle Philoſophie ſcheitern muß, die auf Kategorien dogmatiſch fußen will, um ſich mit dem Skepticiſmus zu meſſen. Denn daß ein Kategorienſyſtem keine Metaphyſik iſt, und daß folglich jede vermeinte Metaphyſik, die bey genauerer Anſicht als ein leeres Kategorienſyſtem erſcheint, ſich ſelbſt in einen logiſchen Traum auflöſet, gibt der Skeptiker ſehr gern zu. Kein Lehrſatz kann ihm gelegner kommen, als der, daß die Kategorien gegebene Objecte vorausſetzen (381.), und daß folglich durch bloßes Denken kein Object gefunden wird. Aber er fragt nun weiter: Worauf gründet ſich denn, wenn ſelbſt der Begriff der Wirklichkeit eine Kategorie iſt, die wahre Objectivität, ſofern ſie mehr als Kategorie iſt? Die Antwort: "Auf die Erfahrung" iſt hier nicht viel beſſer als gar keine Antwort. Denn die ſubjective Nothwendigkeit der Erfahrung läßt der Skeptiker, als Menſch, immerhin gelten. Aber er fragt als Philoſoph: "Worauf gründet ſich das Objective in der Erfahrung?" (vergl. 333. 334.).

401. Hier treffen wir wieder auf den Streit über Idealiſmus und Realiſmus (336. 337.). Nach dem Syſtem der Kategorien iſt dieſer Streit nie zu entſcheiden. Denn die Kategorien ſetzen nur Objecte als vorhanden in der Reflexion voraus. Woher aber dieſe Objecte? kann eben deßwegen durch kein Kategorienſyſtem erklärt werden.

402. Wollten wir mit der Kantiſchen Schule ſogenannte Dinge an ſich annehmen, die, metaphyſiſch vorhanden, die Sinne afficiren und dadurch die ſinnlichen Vorſtellungen erregen ſollen, die dann, zur Unterſcheidung von den metaphyſiſchen Dingen an ſich, Erſcheinungen heißen, ſo müßten wir den Grund einer ſo vielbedeutenden Unterſcheidung philoſophiſch geſichert haben. Nun behauptet zwar der Urheber der Vernunftkritik, daß die Dinge an ſich vorhanden ſind, "weil allen Zeitbeſtimmungen etwas Beharrliches zum Grunde liegt, das nicht etwas in uns ſeyn kann, weil unſer Daſeyn in der Zeit ſelbſt durch dieſes Beharrliche beſtimmt wird." Aber dieſes ſogenannte Beharrliche, das wir den Vorſtellungen im Begriffe zum Grunde legen müſſen, liegt ihnen darum noch nicht als ein Ding an ſich zum Grunde. Auch nach der Kantiſchen Vernunftkritik ſelbſt läßt ſich dieſe Beharrlichkeit als bloß logiſch erklären, wenn man ſich nur an den Begriff der Subſtanz erinnert (vergl. 389. 390.).

III.

Von der tranſcendentalen Verbindung der Vernunft mit der Sinnlichkeit.

403. Nehmen wir mit der Kantiſchen Schule als objectiven Grund der Erfahrung Dinge an ſich an, die unſre Sinne afficiren (402.), übrigens aber uns unbekannt ſind; ſo ſcheint aus der Theorie der tranſcendentalen Geſetze der Sinnlichkeit und des Verſtandes, der Kantiſche Lehrſatz zu folgen, daß wir keine Kenntniß von Gegenſtänden haben, als in den Grenzen der Erfahrung. Denn das ſogenannte Afficirt werden allein, das von den Dingen an ſich abgeleitet wird, muß uns dann Bürgſchaft dafür leiſten, daß unſre ſinnlichen Vorſtellungen nicht Einbildungen ſind; und unſre intellectuellen Vorſtellungen ſind, nach der obigen Theorie der Denkgeſetze, entweder empiriſch entwickelt, oder ſie ſind leere Formelbegriffe.

404. Da wir aber, nach eben dieſer Theorie, die ſogenannten Dinge an ſich außerhalb des Verſtandes finden müſſen, wenn dieſe Theorie Beſtand haben ſoll; und da durch Kategorien nichts außerhalb des Verſtandes gefunden wird (381. 402.); ſo ſieht es mit der behaupteten Einſchränkung unſrer Kenntniß in die Grenzen

der Erfahrung doch noch bedenklich aus. Denn die Sinnlichkeit gibt uns nichts mehr als ſinnliche Kenntniß. Wenn uns alſo die Ueberzeugung vom Daſeyn der Dinge an ſich nicht durch reine Vernunft gegeben wird, ſo iſt ſie unmöglich. Wird uns aber durch reine Vernunft das Daſeyn der Dinge an ſich gegeben, ſo iſt nach dem Syſtem der Kategorien nicht einzuſehen, warum wir nicht, mit der Leibnitziſchen Schule, die Dinge an ſich in eben den Verhältniſſen beurtheilen ſollen, wie wir ihnen alle ſinnliche Prädicate abſprechen.

405. Schon der Begriff eines Dinges an ſich iſt metaphyſiſch; denn durch ihn denken wir einen überſinnlichen und jenſeit des Landes objectiv wirklichen Grund der Sinnlichkeit (319.). Eine Philoſophie, die auf der Behauptung eines Unterſchiedes zwiſchen Erſcheinungen und Dingen an ſich beruht, iſt alſo metaphyſiſch begründet. Wenn alſo eben dieſe Philoſophie die Möglichkeit der Metaphyſik erſt finden will, ſo hebt ſie, als Philoſophie, in einem logiſchen Zirkel (308.) ſich ſelbſt auf, weil, ſie dasjenige, was ſie finden will, als ſchon gefunden vorausſetzt. Und in dieſer kritiſchen Lage befindet ſich die Kantiſche Philoſophie. Denn dieſe Philoſophie will durch eine Kritik der reinen Vernunft (325.) über die Möglichkeit einer Metaphyſik überhaupt entſcheiden, und fußt doch, ſoweit ihr kritiſcher Weg ſie führt, auf die

metaphyſiſche Behauptung der Dinge an ſich, ohne dieſe Behauptung durch irgend einen Beweis außer dem logiſchen Scheinbeweiſe nach dem Begriffe der Beharrlichkeit (402.) zu ſichern.

406. Fragen wir weiter, was denn das An ſich in dem Begriffe eines Dinges an ſich bedeutet, ſo verläßt uns der Verſtand mit ſeinen Kategorien, wie uns die Erfahrung mit ihren Erſcheinungen verläßt. Denn wir werden uns dieſes ſogenannten An ſich nur dann bewußt, wenn wir denken, daß Vorſtellungen überhaupt, weder als Erſcheinungen, noch als Begriffe, dasjenige ſind, was wir entweder als Subject oder als Object denken, wenn wir die Vorſtellung als Beziehung des Subjects auf ein Object erklären (vergl. 67.). Wir nennen daher auch dieſes An ſich, im Gegenſatze mit den Vorſtellungen, die nur durch Beziehung auf daſſelbe wirklich ſind, als letzten Grund der Möglichkeit aller Beziehungen, das Abſolute und Unbedingte.

407. Das Abſolute genetiſch, d. i. durch Reduction deſſelben unter ein höheres Princip erklären wollen, widerſpricht ſich ſchon im Begriffe; denn das Abſolute ſelbſt iſt ſchon im Begriffe das Höchſte. Es iſt das Princip der Principien, dasjenige wohin alles Philoſophiren zielt und das wir immer als das Unbekannte und doch Nothwendige = x vorausſetzen, wenn wir raiſon-

irend einen Satz auf Dasjenige zurückzuführen suchen,
as der Möglichkeit des Raisennirens selbst zum Grunde
egt. Was wir also als Erklärung des Absoluten ver-
uchen dürfen, kann nie etwas mehr als logische Ver-
eutlichung des unmittelbar durch sich selbst an-
rkannten Princips aller Erklärungen seyn.

408. Wenn wir, nach dem zweyten Theile der Kan-
ischen Vernunftkritik, das Absolute für nichts anders als
ür das Idealprincip halten wollen, das, in sich
ichts sey, und nur in Beziehung auf gegebene Objecte
ls höchstes Denkprincip durch die Vernunft in bloß
egulativer Bedeutung a priori behauptet werden soll,
m alles Wissen in Gedanken daran zu knüpfen; so
agt man billig erst nach einem Beweise dieser dem
antischen System eignen Erklärung des Absoluten.

409. Was man in der Kantischen Schule für einen
efriedigenden Beweis der Kantischen Erklärung des Abso-
uten ansieht, ist die transcendentale Antinomie der
einen Vernunft, d. i. der Widerspruch, in den die
ernunft mit sich selbst geräth, wenn sie durch den Be-
riff der absoluten Allheit oder Totalität einen
nbegriff aller Objecte, d. i. eine Welt denkt, und diese
ach der Regel der Kategorien zu beurtheilen versucht.
ber gesetzt auch, es hätte mit dieser Antinomie, deren Erläu-
rung für unser Lehrbuch der Anfangsgründe der Phi-

loſophie viel zu weitläufig und zu ſubtil ausfallen würde, ſeine volle Richtigkeit; ſo wäre doch dadurch nur bewieſen, daß das Abſolute, gedacht als Princip der Totalität einer Menge von Dingen, in Syllogiſmen ſich ſelbſt zerſtört. Daraus folgte denn weiter, daß der Begriff des Abſoluten und der Begriff der Mehrheit von Dingen unverträgliche Begriffe ſind, und daß, ſofern die behauptete Mehrheit der Dinge ſinnlich iſt, das Geſetz der Sinnlichkeit dem Begriffe des Abſoluten widerſtreitet. Damit aber iſt im mindeſten nicht bewieſen, daß das Abſolute nur eine regulative Idee (408.) ſey.

410. Und wenn man gar mit der Kantiſchen Schule zuerſt eine metaphyſiſche Welt von Dingen an ſich als abſolut reelles, nicht bloß gedachtes Subſtrat der Erſcheinungen behauptet, und dann doch das Abſolute, das mit dem Begriffe eines Dinges an ſich zuſammenfällt, für ein bloße Idee erklärt; wenn man der Vernunft das Vermögen zuſpricht, das Daſeyn metaphyſiſcher Dinge außer uns zu erſchließen (402.), und doch das höchſte Denkprincip für ein bloß regulatives Princip (408.) anſieht; ſo iſt es gleich unmöglich, eine Tranſcendentalphiloſophie realiſtiſch, oder idealiſtiſch zu behaupten. Es bleibt uns dann nichts übrig als ein leerer Formaliſmus, d. i. ein Syſtem der tranſcenden-

len Vorſtellungsgeſetze, das auf der einen Seite Vernunft, auf der andern Seite Sinnlichkeit voraus- etzet, über dasjenige aber, was ohne Vorausſetzung ls Princip der Vorſtellung entweder idealiſtiſch, oder ealiſtiſch gedacht werden und die Beziehung der Vernunft uf wahre Realität erklären muß, nicht die geringſte uskunft, und folglich dem Skepticiſmus gewonnenes Spiel ibt (vergl. 336. 337.).

Zweyte Abtheilung
der Tranſcendentalphiloſophie.

Tranſcendentale Apodiktik.

Vorbereitung.

11. Aller Skepticiſmus hat zum Princip den Begriff der Vorſtellung, deſſen pſychologiſche Bedeutung (67.) iemand bezweifelt. Ob aber dieſe pſychologiſche Bedeutung ne tranſcendentale iſt; ob das Object, das wir ſychologiſch von der Vorſtellung unterſcheiden, wirklich was außerhalb des Subjects Vorhandenes iſt; ob

nicht vielmehr das Subject in den Objecten die Reſultate ſeiner eignen Thätigkeit erkennt; und ob es überhaupt, da doch alle Empfindungen am Ende nur ſinnliche Vorſtellungen und alle Begriffe nur intellectuelle Vorſtellungen ſind, eine Kriterium deſſen gibt, was wir unter dem Nahmen Wahrheit in der Beziehung der Vorſtellungen auf Objecte denken; darüber verlangt der Skeptiker Belehrung (334. 335. 338.).

412. Unmöglich iſt ebendeßwegen eine eigentlich demonſtrative Widerlegung der Skepticiſmus. Denn da erſtens die Principien aller Demonſtration Begriffe ſind (235. 307), die der Skeptiker nur als intellectuelle Vorſtellungen (137. 333. 411.) gelten läßt; und da überdem noch zweytens, nach der ſkeptiſchen Logik, alle Demonſtrationen ſich in den logiſchen Diallelus verlieren (355.); ſo müſſen wir entweder auf die Seite des Skeptikers treten, oder zeigen, wie eine Wiſſenslehre anders als durch Begriffe und eigentliche Demonſtration begründet wird.

413. Aber wir dürfen auch nicht da, wo uns der Verſtand mit ſeinen Begriffen und Sätzen den verlangten Dienſt verſagt, an ein Gefühl appelliren. Denn der Skeptiker proteſtirt als Philoſoph gegen jede Theorie, die Gefühle als Beweisgründe behandelt (338.).

414. Alſo wird zur Möglichkeit einer Widerlegung des Skepticiſmus eine Beweisart vorausgeſetzt, deren letztes Argument weder Grundſatz oder Begriff, noch Gefühl iſt. Da nun eine ſolche Beweisart ſich ſelbſt aufhebt, wenn wir von Sinnlichkeit und Vernunft als zwey entgegengeſetzten Erkenntnißquellen ausgehen und Erkenntniß durch Gefühl von der Erkenntniß aus Grundſätzen apodiktiſch trennen; ſo wird weiter zur Möglichkeit des Beweiſes, der den Skeptiker widerlegen ſoll, ein Princip vorausgeſetzt, das allen Gefühlen ſowohl als allen Begriffen zum Grunde liegt. Dieſes Princip allein wird dann das Wiſſensprincip heißen können; und nur kraft dieſes Princips wird der Unterſchied zwiſchen Wiſſen und Zweifeln, und, ſofern wir nur denkend zweifeln, zwiſchen Wiſſen und Denken erklärbar werden.

415. Ob wir aber ein ſolches Princip anerkennen müſſen, oder nicht, wird zuletzt nicht durch Demonſtration, ſondern durch die That entſchieden werden müſſen, die Ueberzeugung heißt und den Demonſtrationen ſelbſt zum Grunde liegt, ſofern eine Demonſtration allem Zweifel ein Ende macht (vergl. 37.). Die Ueberzeugung und den Zweifel verſtehen, wird dann nichts anders heißen, als durch uneigentliche oder indirecte Demonſtration (vergl. 412.), nicht aus dem Princip des Widerſpruchs, ſondern nur dieſem Princip gemäß in

Sätzen und Schlüſſen begreifen, daß, wenn wir das verlangte Wiſſensprincip (414.) nicht als durch ſich ſelbſt unbezweifelbar behaupten, überall in keiner Behauptung weder Sinn, noch Verſtand iſt (vergl. 266.). Und nur auf dieſe Art wird dann die Philoſophie überhaupt als Wiſſenſchaft begründet werden können.

I.

Vom abſoluten Realprincip.

416. Es wäre zweckloſe Künſteley, das verlangte Princip, mit deſſen Beſtimmung in Begriffen alle Wiſſenslehre als Philoſophie ſtehen oder fallen muß, durch Umwege herbeyzuführen. Denn dieſes Princip ſetzt immer und überall ſich ſelbſt voraus und braucht nur gedacht zu werden, um für ſich ſelbſt zu entſcheiden. Wir denken es, indem wir die Möglichkeit der Vorſtellungen denken. Subject und Object ſind die Principien, mit denen jede Theorie realiſtiſch oder idealiſtiſch (336. 337.) anfängt und deren Beziehung auf einander durch Denken als letzter Grund des Zweifels und der Ueberzeugung (vergl. 415.) ſich immer von ſelbſt verſteht. Beydes aber, Subject und Object, denken wir als vorhanden. Beyde ſetzen wir einander entgegen als Realitäten.

417. Was wir auch immer für Worte zu Hülfe nehmen mögen, um Realität, Seyn, Daſeyn, Vorhandenſeyn, Wirklichkeit, Weſen, Ding u. ſ. w. als Einerley, oder als Mehrerley zu erklären; ſelbſt dieſe Worte ſind nur dadurch möglich, daß allen Unterſcheidungen Daſeyn überhaupt und allen Begriffen, ſofern ſie mehr als Nichts ſind, der Begriff des Daſeyns überhaupt als höchſter Claſſenbegriff zum Grunde liegt. Daſeyn überhaupt definiren wollen, heißt alſo, ſich ſelbſt widerſprechen (vgl. 291.). Daſſelbe heißt, Daſeyn erklären wollen; denn Erklärungen ſind unvollendete Definitionen (284.). Daſſelbe heißt aber auch, Daſeyn überhaupt läugnen oder bezweifeln; denn auch den Begriffen des Läugnens und Zweifelns liegt der Begriff des Daſeyns zum Grunde, weil er allen Begriffen zum Grunde liegt.

418. Auch den Vorſtellungen legen wir ein Daſeyn bey, ſofern wir ſie, als Vorſtellungen, nicht bezweifeln; und eben ſo den Begriffen, ſofern ſie Vorſtellungen ſind (138 — 142.). Aber dieſes Daſeyn der Begriffe und der Vorſtellungen überhaupt denken wir nur als ein uneigentliches Daſeyn, indem wir unter Vorſtellungen überhaupt nur Beziehungen des Subjects auf ein Object denken. Nur das Subject und Object ſelbſt, deren Beziehung auf einander die Vorſtellung iſt, denken wir als wahre und eigentliche Realität im Bewußtſeyn des vielbe-

ſtrittene An ſich (406.), kraft deſſen die ſinnliche Vorſtellung nur eine Erſcheinung und kein Ding an ſich iſt (vergl. 416.). Da wir alſo mit dem Begriffe des Daſeyns unbezweifelbar etwas denken, das Princip der Vorſtellungen und Grund ihrer Möglichkeit iſt; und da doch Begriffe ſelbſt nur Vorſtellungen ſind; ſo entſteht die unbeantwortlich ſcheinende Frage: Wie kommt der Verſtand zu dem Begriffe der Realität als eines Princips der Vorſtellungen?

419. Daß der Begriff der Realität als Begriff eines Princips der Vorſtellungen kein empiriſcher, d. i. kein Begriff iſt, durch den wir nur eine ſinnliche Vorſtellung denken, bedarf kaum der Erwähnung. Daß er keiner der leeren Regelbegriffe iſt, die nichts weiter als ein Geſetz des Denkens nach vorausgeſetzter Realität bedeuteten (380. 381.), iſt eben ſo einleuchtend. Aber auch die reine Vernunft, nach dem Kantiſchen Syſteme als Princip des Abſoluten gedacht (408.), kann den Begriff der Realität nicht geben, wenn wir unter dem Abſoluten, dem Kantiſchen Syſtem gemäß, einen bloß regulativen Vernunftbegriff (408.) verſtehen und nicht, nach den Forderungen der idealiſtiſchen Erklärer der Kantiſchen Vernunftkritik, die Vernunft ſelbſt für die alleinige Realität und ſelbſt für das Princip der ſinnlichen Vorſtellungen halten.

420. Alſo ſehen wir uns, um den Begriff der Realität zu retten, in dem Dilemma befangen *entweder* dieſem Begriffe, ſofern er urſprünglich etwas anders als die Vernunft ſelbſt bedeuten ſoll, alle Bedeutung abzuſprechen und die reine Vernunft allein für die wahre Realität, die ſinnlichen Vorſtellungen aber für mittelbare Producte der reinen Vernunft zu halten; *oder* wir müſſen ein Realprincip behaupten, das, von der Vernunft ſo verſchieden wie von der Sinnlichkeit, der Vernunft ſowohl als der Sinnlichkeit *zum Grunde liegt* und durch ſeine unmittelbare Beziehung auf die Vernunft zum *Begriffe* der Realität führt.

421. Wer mit den neueſten Idealiſten, nach dem Syſtem der *Fichte'ſchen Wiſſenſchaftslehre*, auf die erſte Seite des entſcheidenden Dilemma's (420) treten will, der muß das *Bewußtſeyn* überſpringen und, indem er das *Ich*, das mit der Vernunft logiſch Daſſelbe iſt (89. 90.), als Realität behauptet, die ſich ſelbſt das Bewußtſeyn *ſchafft*, eben dieſes Ich auch die Sinnlichkeit als Objectivität ſchaffen laſſen, ob gleich im Bewußtſeyn ſelbſt ſich Alles umgekehrt verhält und das erkennende Subject ſich nur in der *Beziehung* auf Objecte, aber nicht als Producenten der Objecte findet.

422. Hat man dem Idealiſten einmal die Befugniß zu dieſem Ueberſpringen des Bewußtſeyns eingeräumt, ſo kann

man ihm auch nicht verdenken, wenn er, ſeinem Princip getreu, das ganze Syſtem des menſchlichen Wiſſens umkehrt, den Unterſchied zwiſchen Denken und Wiſſen aufhebt und das Wiſſen für nichts anders hält, als für ein eingeſchränktes Denken. Fragt man aber den Idealiſten: wie er es denn anfängt, das Bewußtſeyn zu überſpringen? ſo hat er nichts für ſich als Schlüſſe, durch die er ſeinen tranſcendentalen Standpunct zu erſchließen behauptet. Nun hebt aber die Möglichkeit aller Schlüſſe ſich ſelbſt auf, wenn wir nicht Sätze als Prämiſſen vorausſetzen. Sätze aber ſind nur möglich durch eine Syntheſis von Begriffen; und Begriffe ſind nur möglich durch Merkmale im Bewußtſeyn (ſ. die ganze Logik). Folglich iſt der tranſcendentale Schluß des Idealiſten, der das Bewußtſeyn überſpringen will, abſolut unmöglich, und alle Kunſt, durch die dieſe Unmöglichkeit verſteckt wird, endigt in erweisliche Paralogiſmen.

423. Will aber der Idealiſt ſeine Philoſophie, die dem Bewußtſeyn trotzt, aus angeblich moraliſchen Gründen durchſetzen, ſo vergißt er, daß moraliſches und ſpeculatives Bewußtſeyn nicht eher als einander widerſprechend behauptet werden dürfen, bis man Gründe hat, zu behaupten, daß ſie einander widerſprechen; und dieſe Gründe müßten wieder unmögliche Schlüſſe ſeyn, weil alle Schlüſſe,

als Schlüſſe, aus ſpeculativem Bewußtſeyn entſpringen. Und überdieß hebt jede Philoſophie, die zu ihrer Möglichkeit den Untergang der Logik bedarf (422.), als Philoſophie ſich ſelbſt auf.

424. Alſo bleibt uns zur Rettung des Begriffes der Realität, die mehr als Vorſtellung iſt, nichts übrig (420.) als die Behauptung eines Realprincips, das der Vernunft wie der Sinnlichkeit zum Grunde liegt, ſofern beide objectiv ſind. Da wir nun mit der Behauptung eines ſolchen Realprincips auch realiſtiſch das Bewußtſeyn nicht überſpringen dürfen (vgl. 422.), ſo müſſen wir dieſes Princip dem Bewußtſeyn gemäß behaupten. Nun kommen wir mit aller Selbſtprüfung, dem Bewußtſeyn gemäß, nicht weiter als bis zur urſprünglichen Entgegenſetzung des Subjects und der Objecte (416.). Wir können alſo kein anderes Realprincip behaupten, als Subject und Object in urſprünglicher Entgegenſetzung.

425. Die urſprüngliche Entgegenſetzung des Subjects mit irgend einem Object iſt das Princip aller Urtheile oder Behauptungen. Sie iſt das Behaupten ſelbſt. Denn da Verſtandesurtheile, d. i. Urtheile in Begriffen und Sätzen, ein unbedingtes Anerkennen der Merkmale zur Gültigkeit der Begriffe, Merkmale aber wieder ein Mannigfaltiges objectiv vorausſetzen; ſo ſind Verſtandesurtheile, deren Möglichkeit Objecte ſchon vor-

ausſetzt, nur kraft eines Realurtheils, das über das Daſeyn der Objecte entſcheidet, als apodiktiſche Urtheile oder Entſcheidungen und Behauptungen möglich. Ungehindert durch die Terminologie der Logiker (178.) nennen wir alſo, wenn wir den ſubjectiven Begriff der Seelenkraft mit dem objectiven Begriffe der Naturkraft (vergl. 63. und 342.) verbinden, das Princip dieſer Verbindung als das Princip aller Realurtheile mit Recht Urtheilskraft, und zwar, ſofern die urſprüngliche Entgegenſetzung das abſolut Erſte im Wiſſen iſt, abſolute Urtheilskraft.

426. Mit dem Begriffe der abſoluten Urtheilskraft haben wir nicht etwa ein neues Princip zur Erklärung der Realität (vergl. 417.), oder eine beſondre Kenntniß von Kräften in uns oder außer uns, ſondern nur das In uns mit dem Außer uns und dieſes mit jenem, d. i. das Subjective mit dem Objectiven und dieſes mit jenem in einer und derſelben Behauptung, und dieſe Behauptung, d. i. das abſolute Urtheil ſelbſt als abſolute Realität behauptet, die das Wiſſen ſelbſt iſt, ſo daß aller Unterſchied zwiſchen Seyn, Wiſſen und Urtheilen in apodiktiſcher Bedeutung wegfällt und nur in pſychologiſcher Bedeutung gültig bleibt.

427. Auf das abſolute Urtheil oder Realprincip beziehen ſich nothwendig alle Gedanken, ſofern ſie ſich

Etwas beziehen (99. 110. 117.). Durch dieſe Be-
hung wird das Denken zu einem Wiſſen, da es
prünglich, als reinen Denken (wovon weiter im nächſten
ſchnitt) deßwegen kein Wiſſen iſt, weil es zu ſeiner
glichkeit in der reinen Abſtraction irgend ein Object
on vorausſetzt (115. 117.), das Wiſſen ſelbſt aber nichts
ders iſt als die Anerkennung eines Objects mit dem
bjecte im abſoluten Realurtheile. Durch die Bezie-
ng des Denkens auf das Mannigfaltige in der
alität entſtehen die Begriffe (vergl. 119.). Allen Be-
ffen liegt daher der Begriffe des Etwas, den die
gik durchaus nicht erklären kann (116. 164. 165.),
m Grunde; und dieſer Begriff, der als Begriff ſelbſt
r eine Vorſtellung iſt, kann nichts anders bedeuten,
s die allgemeine und nothwendige Beziehung des
inen Denkens auf das abſolute Realprincip in jedem
omente der reinen Abſtraction.

428. So kommt der Verſtand zum Begriffe der
ealität, aber nur kraft der Vorausſetzung der Reali-
t; und dieſer Begriff ſelbſt iſt und bleibt als Begriff
chts mehr als das nothwendige Denken dieſer
orausſetzung, die ſich als das abſolute Realurtheil
lbſt behauptet. Eben deßwegen iſt dieſer Begriff ein
urchaus unbeſtimmter und in ſeiner Art einziger Be-
iff (vergl. 110. 173.). Und ſo iſt die entſcheidende Frage

(418.), die anfangs unbeantwortlich ſchien, ſo deutlich beantwortet, als es die Unterſuchung deſſen, was ſelbſt der Möglichkeit einer Unterſuchung zum Grunde liegt, erlaubt.

429. Nun erklären ſich auch von ſelbſt die Räthſel, mit denen die Philoſophie pſychologiſch anfängt und logiſch fortfährt. Das abſolute Realurtheil iſt abſolute Determination, d. i. Selbſtbehauptung des Subjects mit einem entgegengeſetzten Object in Einer Realität. Eben dieſes abſolute Realurtheil iſt aber zugleich abſolute Reflexion, d. i. Entgegenſetzung des Subjects und Objects. Die abſolute Reflexion iſt die urſprüngliche Unterſcheidung (39. 62.), von der alle Philoſophie als Pſychologie ausgeht. Die abſolute Determination iſt die urſprüngliche Entſcheidung, zu der alle Philoſophie logiſch zurückführt; denn ſie iſt der letzte Beweisgrund, den die Logik ſucht und nicht findet (306. 308.). Deßwegen heißt auch die Elementarphiloſophie, als Theorie des letzten Beweisgrundes, Apodiktik.

430. In dieſer Behauptung einer Apodiktik iſt denn auch die einzig denkbare theoretiſche Widerlegung des Skepticiſmus enthalten. Denn da der Skeptiker alle ſeine Vorſtellungen bezweifelt und eben darum durch keine directe Demonſtration zu widerlegen iſt (356 411. 412.), ſo argumentiren wir in Schlüſſen nur indirect (415.) gegen

ihn, indem wir ihn in das Dilemma führen, den Begriff des Daſeyns in der Bedeutung, die mehr als Vorſtellung iſt (418.), entweder mit uns zu behaupten, oder, ſeines Orts, zu bezweifeln. Bezweifelt er den Begriff des Daſeyns in dieſer abſoluten Bedeutung, ſo können wir nichts weiter, als ihn vom erſten Worte an, das er ſpricht, ſich ſelbſt widerſprechen laſſen. Denn er zweifelt nur, ſofern er etwas dieſem Begriffe des Daſeyns Correſpondirendes außerhalb des Begriffs ſucht. Geſteht er aber ein, daß er kraft ſeines Begriffes weiß, was er ſucht, ſo richten wir die entſcheidende Frage: "Wie kommt der Begriff der Realität als eines Princips der Vorſtellungen auch nur ſkeptiſch in den Verſtand?" (418.) gegen ihn und nöthigen ihn dadurch, entweder unſrer Argumentation (419—429.) beyzupflichten, oder zu geſtehen, daß ſein Suchen ſelbſt nichts bedeutet.

II.

Vom abſoluten Idealprincip.

431. Mit der Widerlegung des Skepticiſmus (430.) haben wir den Grund zur Philoſophie gelegt, ſofern ſie Wiſſenſchaft des Wiſſens und nicht des unendlichen Zweifels iſt. Damit iſt für die Befriedigung der

Vernunft die Aufhebung des ſpeculativen Scandals gewonnen, den ſonſt der Skeptiker dem Dogmatiker und dieſer jenem zurückgibt, wenn der Eine die Diſputation auf lauter Zweifel gründen will, während er doch wiſſen muß, daß er zweifelt; und wenn der Andre den Skeptiker durch Grundſätze und Schlüſſe widerlegen will, während der Skeptiker eben dafür einen Beweis verlangt, daß Grundſätze und Schlüſſe überhaupt tranſcendentale Beweisgründe ſind.

432. Mit dieſer Widerlegung des Skepticiſmus iſt aber der Unterſchied zwiſchen Wiſſen und Denken nur unter Vorausſetzung dieſes Unterſchiedes ſelbſt, und nur inſofern erklärt, als das Denken verſtandesmäßig auf Begriffen beruht, die der Skeptiker ohne Ausnahme bezweifelt, weil er ſie nur als Vorſtellungen gelten läßt. Damit iſt die objective Abhängigkeit der Vernunft von dem abſoluten Realprincip inſofern dargethan, als wir raiſonniren, d. i. in Sätzen und Schlüſſen denken, was man denn freylich in den Schulen gewöhnlich für das Denken an ſich hält. Aber zur Möglichkeit des Raiſonnirens gehört auch die ſubjective Möglichkeit der Begriffe; und dieſe wird durch das abſolute Realprincip nicht erklärt, ſofern ſie auf der reinen Abſtraction beruht (vergleiche genau 88. 115.).

433. Der Act der Selbſterhebung des Subjects über die Objecte in der reinen Abſtraction, die der Anfang des Denkens oder der reine Gedanke, d. i. Princip der logiſchen Reflexion iſt, auf die wir ſchon in der Logik die ſubjective Möglichkeit der Begriffe zurückführen mußten (119. 132.), dieſer Act verdient vorzugsweiſe den Nahmen der reinen Vernunft, den man in der Kantiſchen Schule der Vernunft als einem Vermögen der Grundſätze a priori gibt. Denn das a priori der Kantiſchen Schule bedeutet nichts weiter als die Geſetze des Wiſſens, die jeder beſondern Erfahrung vorausſetzt werden, und die auch der Skeptiker gelten läßt (358.), weil wir doch durch Anerkennen dieſer Geſetze nie einen Grund eben dieſer Geſetze weder in uns noch außer uns entdecken. Denn dem denkenden Subjecte in der Abſtraction von den Objecten eine beſondre Natur zuzuſchreiben und dieſe beſondre Natur als ein Princip beſondrer Grundſätze zu ſtatuiren, haben wir nicht den geringſten Grund. Aber die reine Abſtraction oder der reine Gedanke ſelbſt iſt das wahre a priori, das die Vernunft von der Sinnlichkeit ſcheidet.

434. Die reine Vernunft in der apodiktiſchen Bedeutung des Worts erklären wollen, iſt eben ſo widerſinnig, als, die abſolute Realität erklären wollen (417. 426.). Nichts anders als eben die Unmöglichkeit, die

Realität aus der Vernunft, oder die Vernunft aus der Realität, oder Beides für abſolut Eins und Daſſelbe (421.) zu erklären, iſt das Princip des Unterſchiedes zwiſchen Denken und Wiſſen. Denn dieſer Unterſchied wird apodiktiſch null und nichtig, wenn wir nicht in der reinen Abſtraction ſelbſt eben dieſe Abſtraction, mit der das Denken anfängt, von den Objecten unterſcheiden, auf die ſich das Denken bezieht, ſobald wir überzeugt ſind, etwas zu erkennen oder zu wiſſen. Wir wiſſen, daß wir denken, und wir denken, daß wir (etwas) wiſſen. Beides iſt Eine Ueberzeugung; und dieſe Ueberzeugung iſt und bleibt ein unauflösliches Räthſel; denn nur durch die Beziehung des Gedankens auf die Realität wird das Denken ein Wiſſen. In dieſer Beziehung wird aber ein entgegengeſetzter Anfang des Denkens und des Wiſſens vorausgeſetzt.

435. Nichts weiter als eben dieſes Räthſel liegt in der ſpeculativen Unterſcheidung des Idealprincips von dem Realprincip. Das theoretiſch-abſolute Idealprincip iſt das reine Denkprincip im Gegenſatze mit dem Realprincip, d. i. dem Princip des Wiſſens. Es iſt, in Beziehung auf alles Gedachte, das urſprüngliche Denken ſelbſt. So fanden wir es ſchon logiſch als das Elementarprincip der Logik (102.), in der Form des Satzes, Ich denke. Mit dieſem in ſeiner Art einzigen Satze, der gar nichts

Objectives enthält, ſpricht das denkende Subject ſich ſelbſt ein ſubjectives Daſeyn zu. Dieſe Selbſterhebung des Subjects über alle Objecte haben wir Vernunft genannt (88.). Mit der Vernunft oder dem urſprünglichen Denken ſelbſt iſt daher der Begriff des Ich als Begriff aller Begriffe, d. i. als die abſolut erſte vernünftige Vorſtellung gegeben (vergl. 89.). Nun iſt zwiſchen dem Ich und der Vernunft in dieſer höchſten Bedeutung keine logiſche Unterſcheidung mehr möglich (90.). Alſo iſt es auch unmöglich, durch Denken zu ergründen, wie der logiſche Satz: Ich denke, die tranſcendentale Bedeutung: Ich bin, gewinnt.

436. Sobald wir alſo das Ich im Begriffe iſoliren, d. h. ſobald wir dieſem Begriffe die Bedeutung entziehen, die er nur dadurch erhält, daß das denkende Weſen als Subject ſich ſelbſt mit den Objecten in Einem Momente des Wiſſens findet, indem das Denken ſich auf das Wiſſen bezieht (434.), bedeutet dieſer Begriff nichts mehr als logiſch das Denken ſelbſt. Dann aber hat logiſch der Satz: Ich denke, auch die Bedeutung: Ich zweifle. Deßwegen iſt es abſolut unmöglich, das Ich als das ſich ſelbſt denkende Idealprincip zum Princip der wahren Objectivität, d. i. zum reinen Wiſſensprincip anders als in einem Zirkel von Paralogiſmen zu erheben (vergl. 421. 222.).

437. Fragen wir alſo nach dem letzten Grunde des Zweifels, ſo kommen wir eben ſo, wie wenn wir nach dem letzten Grunde des Wiſſens fragen, auf die Entgegenſetzung des Subjectiven und Objectiven im Denken und Wiſſen zurück, ohne von dieſer Entgegenſetzung noch anders etwas wiſſen zu können als durch ſie ſelbſt, ſo daß es eben ſo unmöglich iſt, das Subject aus den Objecten, als die Objecte aus dem Subject, das Denken aus dem Wiſſen, oder das Wiſſen aus dem Denken zu erklären.

438. Auf dieſem ſpeculativ unauflöslichen Gegenſatze des Denkens und Wiſſens beruht denn auch der Doppelſinn der Idee des Abſoluten. Dieſer höchſte aller Begriffe bedeutet ſowohl das Realprincip (425. 426.) als das Idealprincip (435.). In der erſten Bedeutung denken wir durch ihn objectiv ein geſchloſſenes Ganzes oder Totales. In der zweyten Bedeutung iſt er der Begriff des transcendental Unendlichen und dadurch auch des unendlichen Zweifels im Denken, als in einer nie geſchloſſenen Reihe von Begriffen. Dieſe Reihe ſchließen, hieße, einen abſoluten Begriff finden; und ein ſolcher Begriff iſt nur der Begriff des Ich, der jede Reihe von Begriffen anfängt (vergl. 435.), aber eben deßwegen keine anders ſchließen kann als durch Reduction auf den Punct des Anfangs. In dieſem Zirkel, in dem das Letzte immer wieder das Erſte wird, muß ſich der Verſtand verlieren, wenn wir durch reines Denken

etwas erreichen wollen, das mehr als das Denken im Gegenſatze mit dem Wiſſen, alſo mehr als das Idealprincip im Gegenſatz mit dem Realprincip iſt.

439. Auf dem tranſcendentalen Gegenſatze des Denkens und Wiſſens oder des Ideal- und Realprincips beruht ferner alle Entgegenſetzung des Nichts und des Etwas. Dieſer Entgegenſetzung mußte ſchon die Logik erwähnen (166. 173.); um den Begriff des Nichts als ein Correlat des Etwas im Verſtande nachzuweiſen. Nun iſt aber im Verſtande der Begriff des Nichts ſo gut ein logiſches Object, wie der Begriff des Etwas (110. 138.). Und doch iſt überall kein Begriff ein tranſcendentales Object, d. h. alle Begriffe ſind Nichts, ſofern ſie nicht durch Merkmale in der Abſtraction als Vorſtellungen objectiv begründet (vergl. 113.) ſind. Der Grund des Begriffes des Nichts kann alſo nichts anderes ſeyn, als die reine Abſtraction oder das Denken ſelbſt, ſofern es reine Subjectivität, d. i. Erhebung des Subjects über alle Objecte iſt; und der Begriff des Nichts iſt nur dadurch ein logiſches Etwas, daß ſelbſt der reinen Abſtraction die Realität vorausgeſetzt wird (vergl. 117.), kraft deren als Beziehung des Denkens auf das Wiſſen auch das Nichts eine Vorſtellung, aber doch immer nur als Begriff, iſt. Ein tranſcendentaler Idealismus, der das reine Denken zum abſoluten Wiſſensprincip erheben will,

ist also, wie man ihn auch schon genannt hat, ein Nihilismus.

440. Aus dem transcendentalen Nichts entspringt die transcendentale Möglichkeit in ihrer ursprünglichen Bedeutung, und aus dem Etwas die transcendentale Nothwendigkeit in ihrer ursprünglichen Bedeutung. Dadurch, daß das reine Denken im Gegensatze mit dem Wissen als Zweifelsprincip (436.) mit Nichts anfängt, ist es das Vermögen sich vorzustellen, "daß Alles, was ist, auch nicht seyn oder etwas Anders seyn könnte," und nichts als dieß ist die Möglichkeit in ursprünglich transcendentaler Bedeutung. Ihr entgegen steht die Nothwendigkeit, die aus dem absoluten Realprincip entspringt und dadurch das Princip aller assertorischen und apodiktischen Sätze wird, durch die wir behaupten, etwas zu wissen, indem wir auch denkend die absolute Realität selbst und die Gesetze behaupten, denen unser Verstand in der Beziehung auf Realität überhaupt unterworfen ist, wenn wir gleich ebendeßwegen nicht ergründen können, warum uns diese und keine andere Gesetze binden (vergl. 388. 376. 381.).

441. Auf dem Verhältnisse der Möglichkeit, in dieser ursprünglichen Bedeutung, zur Nothwendigkeit, in dieser ursprünglichen Bedeutung, beruhen die drey Begriffe Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit in ihrer abge-

iteten Bedeutung als Kategorien. Wie unbe-
iedigend aber jede Erklärung dieſer Begriffe als bloßer
ategorien ausfällt, hat ſich ſchon oben gezeigt (497—
99.). Auch laſſen ſich alle übrige Kategorien nach der
anſcendentalen Apodiktik, aber nie die Elemente der tran-
ndentalen Apodiktik aus den Kategorien erklären.

III.

Von der tranſcendentalen Reſignation.

3. Da wir mit allem Philoſophiren uns nicht über
n ſpeculativen Gegenſatz des Ideal- und Realprincips erheben
nnen (434. 435.) ſo iſt auch keine Erklärung der wirk-
chen Vereinigung des Denkens mit dem
iſſen möglich. Wir nennen dieſe unerklärliche Vereini-
ng des Denkens mit dem Wiſſen Bewußtſeyn
ergl. 71. 72.).

444. Sofern das Bewußtſeyn ſich ſelbſt objectiv
ein Erkenntnißvermögen conſtituirt, verliert es
in dem abſoluten Realurtheile (425. 426.)
r der urſprünglichen Behauptung des Subjects mit
Objecten. Sofern es ſich aber ſubjectiv als das
enkvermögen in der reinen Abſtraction conſtituirt,

erhebt es das denkende Subject über alle Objecte (88.). Da nun zu dieſer Selbſterhebung im Bewußtſeyn doch immer dasjenige mit gehört, über welches wir uns denkend erheben; und da zweytens alle Schlüſſe, durch die wir das Bewußtſeyn idealiſch überſteigen möchten, erweisliche Paralogiſmen ſind (422. 423.); ſo iſt das Bewußtſeyn ſich ſelbſt ein unauflösliches Räthſel.

445. Da das Bewußtſeyn ſich ſelbſt ein unauflösliches Räthſel iſt, ſo kann auch die Tranſcendentalphiloſophie als Wiſſenſchaft der letzten Gründe des Wiſſens die Vernunft nach der Idee des abſoluten Realprincips nur dann befriedigen, wenn wir die reine Abſtraction (115), ſofern ſie der wirkliche Anfang des Denkens iſt, auf ſich ſelbſt beruhen laſſen, d. h. wenn wir an keinen letzten Grund des Denkens denken. Und dazu müſſen wir uns in der That entſchließen, wenn wir die tranſcendentale Argumentation durchſetzen wollen, die den Skeptiker realiſtiſch widerlegt (430.).

446. Durch die tranſcendentale Widerlegung des Skepticiſmus nach der Idee des abſoluten Realprincips wird die Objectivität der Vorſtellungen, die der Skeptiker nur als Menſch gelten läßt, als Philoſoph aber bezweifelt, philoſophiſch gerettet; denn das abſolute Realprincip iſt das von dem Skeptiker ſcheinbar bezweifelte Princip aller Objectivität, wenn gleich nur in der abſoluten

Entgegenſetzung des Subjects und der Objecte (416. 426.). Der Act dieſer Entgegenſetzung ſelbſt iſt die Vorſtellung. In dieſer abſoluten Entgegenſetzung iſt aber alles, was nicht Subject iſt, nur Object überhaupt, nicht dieſes oder jenes Object. Alſo wird durch das abſolute Realurtheil die Mehrheit und Mannigfaltigkeit der Vorſtellungen nicht erklärt.

447. Die Mehrheit und Mannigfaltigkeit der Vorſtellungen iſt eben ſo wenig aus dem tranſcendentalen Idealprincip (431—438.) erklärbar. Denn in der Erhebung des Subjects über alle Objecte wird das Subject als das Ich im Denken conſtituirt (435. 436.) und dadurch die Einfachheit im Gegenſatze mit der Mannigfaltigkeit begründet. Daher fanden wir ſchon in der Logik, daß ſelbſt die Mehrheit und Mannigfaltigkeit der Begriffe nur unter Vorausſetzung einer Mannigfaltigkeit von Merkmalen in der logiſchen Reflexion möglich iſt (120. 121.). Die Merkmale in der logiſchen Reflexion aber ſind nichts anders als die unmittelbaren Beziehungen des einfachen Ich auf eine vorausgeſetzte Mannigfaltigkeit.

448. Es bleibt uns alſo zur Erklärung der Mannigfaltigkeit der Vorſtellungen nichts übrig als die Sinnlichkeit, aber in der weiteſten Bedeutung des Worts. Sinnliche Vorſtellung oder Perception überhaupt iſt in der abſoluten Reflexion die unmittelbare, d. i. nicht aus

andern Vorſtellungen entwickelte Beziehung des Subjects auf dasjenige, was Object überhaupt iſt. In dieſer unmittelbaren Beziehung findet ſich das Subject auf mannigfaltige Art abhängig von dem, was im Gegenſatze mit dem Subject nur Object überhaupt iſt (447.). Das Object überhaupt wird aber dadurch, daß es Princip einer Mannigfaltigkeit von Vorſtellungen iſt, nicht zu einer Mehrheit von Dingen an ſich.

449. Alſo gehört auch die Mannigfaltigkeit der Vorſtellungen zu den tranſcendental unauflöslichen Räthſeln. Wir wiſſen kraft der ſpeculativen Behauptung des Real- und Idealprincips im Bewußtſeyn nichts weiter, als, daß die ſinnliche Vorſtellung als unmittelbare Vorſtellung das unmittelbar Verbindende zwiſchen dem Subject und Object in der abſoluten Reflexion iſt, und daß dieſe Verbindung eine Mannigfaltigkeit mit ſich bringt. Warum aber das Etwas außer uns auf ſo mannigfaltige Art uns afficirt, wie wir es nennen, und was dieſes Afficiren und Afficirt werden iſt, vermag keine Tranſcendentalphiloſophie zu erklären. Nur ſofern wir die ſinnlichen Vorſtellungen in ihrer unmittelbaren Objectivität als Facta behaupten, nicht aber kraft einer Mehrheit von Dingen an ſich, erlaubt uns die Philoſophie, die ſinnlichen Vorſtellungen ſelbſt als Objecte (vgl. 69.) empiriſch in der mehreren Zahl zu denken.

450. Nur durch die Beziehung des Verſtandes auf die Sinnlichkeit werden alſo auch Begriffe zu Objecten in der mehreren Zahl (vergl. 110. 120. 121.). Alſo ſind ſelbſt die reinen Verſtandesbegriffe (381.) als eine Mehrheit von Begriffen nur dadurch möglich, daß ſie aus der Beziehung des Ich auf ſinnliche Mannigfaltigkeit entſpringen. Warum nun gerade dieſe und keine andre Beziehungen das Verhältniß des Ich zur Sinnlichkeit unmittelbar als Denkgeſetze beſtimmen, bleibt eben deßwegen unerklärbar.

451. Unerklärbar bleibt überhaupt die ganze im Kantiſchen Syſtem ſogenannte Form des Erkennens als der Inbegriff aller Vorſtellungsgeſetze (361 — 401.). Denn da in der abſoluten Reflexion das Subject nur in der Entgegenſetzung mit einem Object als Realität ohne Prädicate, keineswegs aber als mit einer beſonders ſubjectiven Natur verſehen, behauptet wird, ſo verliert auch die Ableitung der Vorſtellungsgeſetze aus einer ſogenannten Natur des Subjects, nach der ſich dann die Objecte richten müßten, apodiktiſch alle Bedeutung (vergl. 368. 376.), und es bleibt uns nichts übrig, als, dieſe Vorſtellungsgeſetze und ihre Verſchiedenheit als das unabänderliche Reſultat des apodiktiſchen Verhältniſſes des Subjects zu dem entgegengeſetzten Objecte mit dem Räthſel unſers individuellen und endlichen Daſeyns überhaupt auf ſich ſelbſt beruhen zu laſſen.

452. So läßt uns alſo die Tranſcendentalphiloſophie, da ſie ſelbſt als Wiſſenſchaft des Wiſſens weder das Bewußtſeyn überhaupt (444.), noch die Mannigfaltigkeit der Vorſtellungen (445 — 450.), noch die Vorſtellungsgeſetze (451.) erklären kann, drey Räthſel übrig, die nichts Geringeres bedeuten, als die Unmöglichkeit einer tranſcendentalen Befriedigung der Vernunft. Denn alles tranſcendentale Raiſonniren iſt ein Beſtreben, im Bewußtſeyn (vergl. 442.) das Idealprincip mit dem Realprincip in abſolute Uebereinſtimmung zu bringen. Dieſe Uebereinſtimmung des Idealprincips mit dem Realprincip denken wir in dem, ſo oft verkannten Begriffe der abſoluten Wahrheit. Da nun die Vereinigung des Idealprincips mit dem Realprincip, d. i. das Bewußtſeyn ſelbſt nur eine Entgegenſetzung beider Principien iſt (444.), ſo iſt eine abſolute Uebereinſtimmung beider Principien unmöglich, und abſolute Wahrheit bleibt eine Idee, die wir realiſirt zu erkennen ſtreben, aber nie realiſirt erkennen, weil wir ſchon im Begriffe des Erkennens die Realität der Idealität entgegenſetzen.

453. Im Bewußtſeyn der Unmöglichkeit, die Idee der abſoluten Wahrheit realiſirt zu erkennen, behelfen wir uns denn empiriſch mit dem Begriffe der relativen oder pſychologiſchen Wahrheit, die wir als eine Uebereinſtimmung unſrer Vorſtellungen mit ihren Gegenſtänden denken. Dieſer Begriff der Wahrheit nöthigt

uns pſychologiſch, die Spiele der Phantaſie (81.) und der daraus entſtandenen Begriffe von den wirklichen Eindrücken zu unterſcheiden, die nichts anders als die ſinnlichen Vorſtellungen, in ihrer urſprünglichen Objectivität (448.) als Producte der Realität überhaupt ſind, und dadurch wahre Begriffe begründen. Wenn wir aber hinter den Vorſtellungen eben ſo viele Gegenſtände als Dinge an ſich denken, mit denen die Vorſtellungen übereinſtimmen ſollen, ſo ſpielen wir mit Einbildungen. Denn ſofern die abſolute Realität als Object immer dem Subject durch die Vorſtellung entgegenſteht, iſt ſie immer dieſelbe Realität ohne Prädicate (451.); und der Einfall, die Vorſtellungen mit der abſoluten Realität als dem Princip der Objectivität zu vergleichen, um zu finden, ob beide mit einander übereinſtimmen, widerſpricht ſich durch den Begriff der Vorſtellung ſelbſt vom Anfang bis zu Ende.

454. So wird die Tranſcendentalphiloſophie, die ſich durch das Realprincip als Wiſſenslehre conſtituirt, durch das Idealprincip zur Unwiſſenheitslehre. Eine und dieſelbe Ueberzeugung, d. i. Anerkennung des Bewußtſeyns durch ſich ſelbſt, ſagt uns, daß wir etwas wiſſen, und, daß wir nichts wiſſen, als eben dieß, daß wir nichts wiſſen. Denn da uns mit der Idee der abſoluten Wahrheit (452.), deutlich oder dunkel, ein unerreichbares Ziel aller Speculation vorſchwe-

dig vorſchwebt, ſo denken wir nach dieſer Idee nothwendig ein höheres oder abſolutes, d. i. die Vereinigung des Idealprincips mit dem Realprincip conſtituirendes Wiſſen; und daß dieſes Wiſſen, ohne welches die Vernunft immer nur halb, d. i. nur in der Beziehung auf die Sinnlichkeit befriedigt wird, unmöglich iſt, das denken wir mit der Behauptung des Nicht-Wiſſens kraft der unerklärlichen Entgegenſetzung des Wiſſens und Denkens.

455. Als Wiſſenslehre überzeugt uns die Transſcendentalphiloſophie, daß die Erfahrung mehr als Einbildung iſt. Denn das abſolute Realprincip, das aller ſinnlichen Vorſtellung zum Grunde liegt, iſt nicht ſinnliche Vorſtellung, ſondern unſer Seyn und Wiſſen ſelbſt (426.). Wir wiſſen alſo, indem Subject und Object einander conſtituiren, daß es ſpeculativ Einerley iſt, ob wir behaupten: Ich bin, oder: Etwas außer mir iſt; denn der Begriff des Subjects gewinnt nur durch den Begriff des Objects und dieſer nur durch jenen ſeine unterſcheidende Bedeutung. Da nun die ſinnliche Vorſtellung die unmittelbare Vereinigung zwiſchen Subject und Object als urſprünglicher Act des Wiſſens ſelbſt iſt (418.); und da die Erfahrung nichts anders iſt, als die Verbindung aller ſinnlichen Vorſtellungen zu einem Ganzen im Verſtande; ſo wird durch das abſolute Realprincip die Erfahrung überhaupt objectiv begrün-

det, wenn gleich die Mannigfaltigkeit in den ſinnlichen Vorſtellungen immer ein Räthſel bleibt (449.).

456. Als Unwiſſenheitslehre (454.) aber überzeugt uns die Tranſcendentalphiloſophie, daß die Möglichkeit unſers Wiſſens auf die Möglichkeit der Erfahrung eingeſchränkt iſt (vergl. 403. 404.). Denn ſobald wir denkend uns über die Mannigfaltigkeit der ſinnlichen Vorſtellungen erheben, bleibt uns nichts übrig, als der reine Gedanke oder das Subjective im Bewußtſeyn, daß wir überhaupt denken (104. 105.). Indem wir aber raiſonniren, d. i. in Sätzen und Schlüſſen denken, ſind wir eben dadurch an die Sinnlichkeit gebunden; denn nur durch die Beziehung des Verſtandes auf die objective Mannigfaltigkeit (448.) entſtehen in der logiſchen Reflexion die Begriffe, deren Verbindung zu Sätzen und Schlüſſen nach Denkgeſetzen (380. 381.) der Inbegriff aller menſchlichen Einſicht iſt (vergl. 120. 137. 179. 225. 450.).

457. In dieſer Einſchränkung des menſchlichen Wiſſens auf die Möglichkeit der Erfahrung liegt deutlich die Unmöglichkeit einer Wiſſenſchaft des Ueberſinnlichen, d. i. einer Metaphyſik (vergl. 319 — 324.). Nicht einmal eine immanente, d. i. das Bewußtſeyn aus ſich ſelbſt demonſtrirende Metaphyſik iſt möglich; denn das Bewußtſeyn iſt ſich ſelbſt ein unauflö-

liches Räthſel (444.). Will man aber die tranſcendentale Apodiktik ſelbſt eine immanente Metaphyſik nennen, ſo vergißt man, daß das abſolute Realprincip in der Apodiktik nicht durch Demonſtration gefunden, ſondern, als durch ſich ſelbſt behauptet, dem Bewußtſeyn gemäß in demonſtrativer Form nur verſtanden wird (vgl. 415.).

458. Noch weniger iſt auf eine tranſcendente, d. i. das Bewußtſeyn überſteigende Metaphyſik zu rechnen, wir mögen ſie autothetiſch, d. i. kraft des ſich ſelbſt denkenden Subjects, oder heterothetiſch, kraft des entgegenſtehenden Objects verſuchen. Denn in beiden Fällen müßten wir das Bewußtſeyn durch Schlüſſe überſteigen; und ſolche Schlüſſe ſind, weil alle Schlüſſe auf Begriffen beruhen, und alle Begriffe ihre Bedeutung nur durch das Bewußtſeyn haben, erweisliche Paralogiſmen (vergl. 118. 236. 422.).

459. Nichts als ein Gewebe von Paralogiſmen iſt alſo alle Ontologie oder metaphyſiſche Weſenlehre, wir mögen die ſogenannten Dinge an ſich (402. 405.) als das Subſtrat der ſinnlichen Vorſtellungen entweder materialiſtiſch für Atome, oder ſpiritualiſtiſch für Monaden, oder kritiſch nach dem Kantiſchen Syſtem für Etwas = x erklären. Denn Atome, d. i. einfach Elementarkörperchen, aus denen die Materie beſtehen ſoll, ſind tranſcendentale Erfindungen der Phantaſie (ſ. die Beweisgründe 371.);

Monaden, d. i. geiſtig einfache Subſtanzen ſind Erfindungen des ſich ſelbſt objectiv denkenden Verſtandes (ſ. die Beweisgründe 389. 390.); und nicht einmal als unbekannt = x dürfen wir die Dinge an ſich in der mehreren Zahl behaupten, weil wir aus der Mehrheit und Mannigfaltigkeit der ſinnlichen Vorſtellungen auf keine Mehrheit und Mannigfaltigkeit von überſinnlichen Dingen ſchließen dürfen (444 — 450.).

460. Nichts als ein Gewebe von Paralogiſmen iſt aus denſelben Gründen alle metaphyſiſche Pſychologie oder Seelenlehre. Denn der Begriff der Seele (61. 62) bedeutet in der Tranſcendentalphiloſophie entweder realiſtiſch das erkennende Subject im Gegenſatz mit dem Object, oder er bedeutet idealiſtiſch das Ich im reinen Gedanken. Im erſten Falle verliert er ſich in der abſoluten Reflexion, kraft der wir nichts weiter als eben den unergründlichen Gegenſatz zwiſchen Subject und Object in Einem Realurtheile behaupten dürfen (424. 425. u. ſ. w.). Setzen wir aber idealiſtiſch das Idealprincip oder Ich als die Seele, ſo heben wir eben dadurch, im unauflöslichen Räthſel des Bewußtſeyns, mit dem unvermeidlichen Gegenſatze des Wiſſens und bloßen Denkens ſchon im Begriffe die Möglichkeit einer Seelenwiſſenſchaft auf (vergl. 436 — 441.).

461. Eben ſo ſteht es mit aller metaphyſiſchen Kosmologie oder Weltlehre. Denn der ſpeculative Begriff

einer Welt bedeutet eine abſolute Allheit der Dinge. Verſtehen wir nun kosmologiſch unter den Dingen Objecte im Raum, d. i. körperliche Objecte, ſo widerſprechen wir uns entweder ſchon im Begriffe einer Welt; denn Dinge als körperliche oder im Raum ausgedehnte Objecte ſind ſinnliche Vorſtellungen (371. 372.), deren wir, nach Belieben, mehr oder weniger machen können, je nachdem wir mehr oder weniger Theilungen mit ihnen vornehmen; oder wir fallen in die Theorie der Atome zurück, die ein leeres Spiel der Phantaſie iſt (459.). Kehren wir aber, um den Widerſprüchen des verſinnlichten Weltbegriffs und den Spielen der Phantaſie zu entgehen, zum Begriffe der Dinge an ſich zurück, ſo bleibt uns, um eine Kosmologie durchzuſetzen, nichts übrig als die Behauptung einer Cauſalverbindung unter Monaden, d. i. ein logiſches Spiel des Verſtandes mit Begriffen (394. 489. vergl. auch in Beziehung auf das Kantiſche Syſtem 409.).

461. Auf eine ganz andere Art aber zeigt ſich die Unmöglichkeit aller Metaphyſik in der Idee einer Theologie oder Gotteslehre. Denn entweder denken wir unter dem, was wir mit dem ſo ärgerlich gemißbrauchten Nahmen Gott nennen, im Grunde nichts mehr, als was ſchon im tranſcendentalen Begriffe der abſoluten Realität liegt; und dann iſt Gott und die Natur Eins und Daſſelbe; oder wir faſſen in dieſem höchſten aller Begriffe das unerreichbare Ziel des Bewußtſeyns auf,

das wir als den Erklärungsgrund des unerklärbaren Gegenſatzes der Realität und Idealität mit dem Räthſel des Bewußtſeyns nach der Idee der abſoluten Wahrheit denken (452.); und dann zerſtören wir den Begriff der abſoluten Realität in ſeiner ganzen tranſcendentalen Bedeutung durch die Kraft des reinen Gedankens, die doch, ſo lange wir nach dem Gegenſatze des Denkens und Wiſſens urtheilen, nur das Princip der Vorſtellung des Nichts iſt (439.).

463. Im Begriffe eines Gottes liegt alſo die Aufgabe einer Erhebung der Vernunft über das abſolute Realprincip in der tranſcendentalen Bedeutung. Dieſe Aufgabe enthält ſchon in ſich die Unmöglichkeit des Wiſſens (446.). Sobald wir alſo einen tranſcendentalen Beweis des Daſeyns Gottes ſuchen, widerſprechen wir uns ſelbſt in den erſten Begriffen, und es iſt, nach den bisher erläuterten Wahrheiten, kaum noch der Mühe werth, beſonders zu beweiſen, daß alle Verſuche, das Daſeyn eines höchſten Weſens, das wir als reine Intelligenz denken, ontologiſch, oder kosmologiſch durch tranſcendentale Schlüſſe zu erhärten, der Möglichkeit der Schlüſſe ſelbſt widerſtreiten (vgl. 459. 461.).

464. Nur die Beſtrebung, nach der Idee der abſoluten Wahrheit, durch Erhebung der Vernunft über das Wiſſensprincip eine abſolute Idealrealität zu be-

haupten (452.), bleibt unaustilgbar im Bewußtſeyn. Dieſe Beſtrebung, die, als Verſuch, etwas zu wiſſen, nach Nichts zielt, könnte wohl praktiſch-idealiſche, d. i. durch den reinen Gedanken in ſeiner mehr als tranſcendentalen Bedeutung unmittelbar begründete Ueberzeugung, d. i. reiner Vernunftglaube werden. Davon aber weiß die Tranſcendentalphiloſophie nichts. Sie ſtellt nur problematiſch den Begriff einer ſolchen Ueberzeugung auf, und ſichert dieſen Begriff wiſſenſchaftlich eben dadurch, daß ſie im Räthſel des Bewußtſeyns ſich ſelbſt als Unwiſſenheitslehre (454.) behauptet, alſo auch den Beweis der Unmöglichkeit aller gründlichen Einwendungen gegen den Glauben an einen Gott enthält (vergl. 463.)

465. Will die Tranſcendentalphiloſophie, nicht zufrieden mit dieſer negativen Befriedigung des Bewußtſeyns, das Aeußerſte verſuchen, um die Idee des Abſoluten als das höchſte Product der Vernunft mit dem vorausgeſetzten Realprincip durch dieſe Speculation in volle Uebereinſtimmung zu bringen, ſo vernichtet ſie ſogar als Wiſſenslehre ſich ſelbſt. Denn das Realprincip ſelbſt als Princip der Möglichkeit unſers Wiſſens iſt Entgegenſetzung des Subjects und Objects in Einem Realurtheile (424.). Sofern aber Subject und Object einander entgegen geſetzt werden, bedeutet keines von beiden für ſich die abſolute Realität; denn das Abſolute ver-

n und ſich ſelbſt entgegenſetzen, heißt, aufhören zu denken
. Alſo dürfen wir, um eine Tranſcendentalphiloſo-
begründen, nur Eine Realität behaupten, die Subject und
und Alles in Allem iſt. Mit dieſer Behauptung, die wir
iven Spinoziſmus nennen wollen, weil ſie nicht aus
tiſcher Einſicht, ſondern aus der abſoluten Unmöglich'eit
das Abſolute zu pluraliſiren, zernichten wir aber im
n unſre Individualität und mit ihr unſre Frey-
Da wir nun, ſo gewiß wir etwas wiſſen, auch der
iſchen Wiſſenſchaft fähig ſind, d. h. da wir wiſſen,
ir wollen; und da das Princip alles Wollens In-
lität iſt; ſo hebt eine Tranſcendentalphiloſophie, die
ändige Wiſſenslehre ſeyn will, ſich ſelbſt auf.

6. Eben ſo aber würde ein praktiſche Elementar-
phie, die die Reſultate der einen Speculation um-
wollte, ſich ſelbſt aufheben. Denn die Philoſophie
bleibt Wiſſenſchaft, und, ſofern ſie Wiſſen-
iſt, Reſultat der Speculation. Alſo iſt an eine apo-
ch begründete und mit ſich ſelbſt theoretiſch und
h übereinſtimmende Philoſophie nicht eher zu denken,
r Begriff, durch den der Widerſpruch zwiſchen der
n Realität und der Individualität völlig gehoben
gefunden und durch abſolut conſequente Demonſtration
Erklärungsbegriff aller theoretiſchen und praktiſchen
e mit der Begründung einer vollſtändigen Apodiktik,
die Stelle der Metaphyſik treten muß, ſyſtematiſch

benutzt seyn wird. Von einem solchen Begriffe aber weiß die bloß speculative Philosophie eben deßwegen nichts, weil sie ihr ganzes Daseyn nur der Absonderung des Wissens von dem Wollen verdankt.

467. Die bloß speculative Elementarphilosophie fängt also, wenn wir sie in ihrem ganzen Umfange noch einmal übersehen, als Zweifellehre an, und sichert sich dann als apodiktische Wissenslehre, aber nur, um philosophisch die Erfahrung zu behaupten, die der unphilosophische Verstand nie bezweifelt. Versuchen wir dann, der transcendentalen Erfahrungslehre gemäß, das Bewußtseyn zu erklären, so wird die Transcendentalphilosophie nothwendig Unwissenheitslehre oder Wissenschaft des Nicht-Wissens. Nach diesen Resultaten ist dann freylich die Transcendentalphilosophie nichts weiter als Wissenschaft der speculativen Resignation, d. i. der im Bewußtseyn selbst gegründeten Nothwendigkeit, auf Befriedigung des Bewußtseyns nach Wissensprincipien auch in bloß speculativer Beziehung, Verzicht zu thun.

Litterärische Blätter.

Erstes Heft.

Zur

Erläuterung des litterärischen Jacobinismus

und der

Jenaischen Litteraturzeitung.

Von

Friedrich Bouterwek.

BIBL. VNIVERS. LIPS.

Göttingen

bey Johann Christian Dieterich

1800.

Litterärische Blätter.

Erstes Heft.

Vorerinnerung.

Die Republik der Gelehrten unterscheidet sich von den politischen Republiken dadurch, daß sie keine höchste Gewalt, keine Constitution, keine Justiz, keine Polizey hat, mit andern Worten, daß sie in der That ein Bild des rohen Naturzustandes, den die Rechtslehrer für ihre Wissenschaft fingiren, aber nichts weniger als eine Republik ist. Was man nur irgend versucht hat, die Vernunft zur höchsten Gewalt in dieser Titular-Republik zu erheben, ist vergebliche Bemühung gewesen. Alle logokratischen Vorschläge, nach denen sich eine Constitution für die sogenannte Republik der Gelehrten allenfalls entwerfen ließe, sind und bleiben doch immer nur Stimmen, die nie als Gesetze gelend gemacht werden können. Wer einen vernünf-

tigen Vorschlag zum Besten der Wissenschaften befolgt, gehorcht doch nur seiner Einsicht und seinem Willen. Mit eben dem Rechte aber berufen sich alle Narren auf ihre Einsicht und ihren Willen. Man wende die Sache, wie man will; es gibt nur einen litterärischen Stand des Krieges Aller gegen Alle. Häuptlinge, von ihren Anhängern vergöttert, herrschen über ihre Anhänger, so lange die Vergötterung währt. Parteyen raufen sich mit Parteyen, trennen sich hier unter einander, vereinigen sich dort mit andern. Die Leidenschaften führen, der Vernunft zum Trotz, immer das große Wort und haben die stärkste Stimme. Die Minorität, das ist hier, die Zahl der Vernünftigen unter allen denen, die Bücher, Journale und Litteraturzeitungen schreiben und lesen, sieht den Rasereyen und Rauftereyen der Majorität ruhig zu, und thut das Ihrige, damit Kunst und Wissenschaft selbst durch die Mißbräuche gewinnen, und damit das Volk, das von weitem auch mit zusieht, doch nicht allen Respect vor den sogenannten Gelehrten verliere.

So ehrwürdig der Name Publicum als eine collective Einheit ist und bleibt, weil er Alles in sich begreift, was von Vernunft unter den Menschen ist, so begreift doch eben dieser Name auch Alles in sich, was von Unvernunft unter den

Menschen

Menſchen iſt. Der Vernünftige appellirt deßwegen nur an den vernünftigen Theil des Publicums. Aber eben deßwegen findet auch der Narr, er heiße Schriftſteller oder Recenſent, einen Theil des Publicums, der ſeine Partey nimmt. Er findet ihn um ſo leichter, je tumultuariſcher irgend ein Secten- und Modegeiſt ſtatt des Geiſtes der Wahrheit herrſcht. Alſo ſagt eine Appellation an das Publicum nicht mehr und nicht weniger, als was jedes Buch als ein Buch ſagt. Das Publicum läßt die Streiter ſtreiten, bis ſie vor Ermüdung oder vor langer Weile hinſinken oder die Waffen wegwerfen.

Wer dieſes alles überlegt, dem wird nicht leicht einfallen, ſich über feindſelige Angriffe in der litterariſchen Welt zu beſchweren, ſein Gegner heiße Schriftſteller oder Recenſent. Aber wenn man lange genug den Streitigkeiten der Schriftſteller unter einander und der Recenſenten mit den Schriftſtellern zugeſehn hat, dann kann man ſich zuweilen genöthigt finden, in ſeinen Angelegenheiten den Mangel einer litterariſchen Polizey durch Erklärungen zu erſetzen, die man in andere Schriften nicht miſchen möchte. Dieß iſt die Beſtimmung dieſer litterariſchen Blätter.

Vom litterärischen Jacobinismus.

Daß es nur ein Publicum, aber keine Republik der Gelehrten gibt, hat in der That noch niemand bezweifelt, der wußte, was er sich unter einer Republik der Gelehrten dachte. Die Vernunft protestirt zu laut gegen alle litterärische Obrigkeit. Und doch hat es, seitdem Bücher geschrieben sind, nicht an Individuen gefehlt, die ihre Rechnung dabey fanden, sich als constituirte Autoritäten der geglaubten Republik aufzudringen. Sie haben von jeher an dem Theile des Publicums, der lieber nachbetet, als denkt, eine Stütze gefunden, auf die sie freylich nicht stolz seyn konnten, die aber doch immer ihr kleinliches Selbstgefühl aufrecht erhielt. Man kann diese Leute am schicklichsten als litterärische Jacobiner bezeichnen.

Die litterärischen Jacobiner gleichen den seit der französischen Revolution sogenannten politischen Jacobinern zu sehr, als daß sie nicht mit ihnen denselben Namen führen sollten.

Der Jacobinismus ist eine von den Verzerrungen der menschlichen Natur, an denen Verschrobenheit des Kopfs wenigstens eben so vielen, wo nicht mehreren,

mehreren, Antheil hat, als Abſtumpfung des ſittlichen Gefühls. Frechheit und Albernheit ſind ſeine Grundzüge. Beide aber verſteckt er unter einer Schminke, die der große Haufe für die wahre Geſundheitsfarbe der Vernunft hält. Der Jacobiner will herrſchen und richten. Im Namen der Freyheit ſpottet er über Recht und ſittliche Ordnung. Im Namen der Gleichheit guillotinirt er, was nicht mit ihm gleicher Meinung iſt. Er huldigt dem Volke, deſſen Souveränität er behauptet, in tönenden Phraſen, während er in der That ſich ſelbſt, als wäre es von Gottes Gnaden, zum Regenten und Richter beſtellt.

Die litterariſchen Jacobiner verhalten ſich, wenn wir nur ihre Schädlichkeit für den Staat unterſuchen, zu den politiſchen, wie ſich die Horniſſen zu den Wölfen und andern reiſſenden Thieren verhalten. Man ſagt zwar, daß neun Horniſſen einen Menſchen todt ſtechen können. Aber man ſetzt doch keine Prämie auf die Köpfe von neun Horniſſen, wie auf den Kopf eines Wolfs.

Der jacobiniſchen Frechheit muß dadurch Einhalt gethan werden, daß man ihre Künſte ohne Schonung aufdeckt. Wer dadurch ſündigt, daß er alle litterariſche Rechtlichkeit unter die Füße tritt, hat die Achtung verwirkt, mit der übrigens der

rechtliche Mann auch in der litterärischen Welt seine Gegner behandelt.

Bald ist es die gesetzgebende, bald die ausübende, besonders die richterliche Gewalt, die der litterärische Jacobiner in der sogenannten Republik der Gelehrten sich anzumaßen für gut findet. Nicht an der Sache, die man lobt oder tadelt, nicht an den Sätzen, die man behauptet, oder läugnet, oder bezweifelt, erkennt man die jacobinische Natur, kraft deren sich ein Schriftsteller oder Recensent zum Gesetzgeber, Polizeydirector, oder Richter aufwirft. Die Art, wie der jacobinische Schriftsteller oder Recensent sich gegen das Publicum äußert, verräth seinen Jacobinismus. Sie verräth ihn am deutlichsten, wenn er als Richter auftritt. Beyspiele von jacobinischen Recensionen können daher zur Erläuterung des ganzen Unfugs, von dem hier die Rede ist, am nützlichsten gebraucht werden.

Ein Recensent ist ein Individuum, das über ein Buch dem Publicum seine Meinung sagt. Falle diese Meinung aus, wie sie will; so lange der Recensent so spricht, wie ein, oft noch dazu ungenanntes und unbekanntes, Individuum zu einer gesitteten Gesellschaft sprechen soll, hat kein Schriftsteller das Recht, sich gegen die litterärische Freyheit aufzulehnen,

zulehnen, kraft deren Jeder, wer Luſt hat, ſeine Meinung ſo gut über ein Buch, wie in einem Buche ſagen kann. Der Richter, dem die Acten zur Entſcheidung der Proceſſe zwiſchen Recenſenten und Schriftſtellern vorgelegt werden, iſt das Publicum. Der Recenſent, der den Schriftſteller angreift, iſt nichts mehr und nichts weniger als Partey. Aber eben das iſt es, was mancher Recenſent ſo gern vergißt. Weil er ſeine Meinung über Bücher ſagt, nennt man ihn einen **Bücherrichter**. Dieſen Titel beliebt ein jacobiniſcher Recenſent ſo zu verſtehen, als ob er noch in einer andern Bedeutung Richter wäre, als es Jedermann iſt, der über irgend ein Ding urtheilt, ſo gut er es verſteht. Statt ſeine Meinung mit der Beſcheidenheit vorzutragen, die der Partey im Verhältniſſe zum Richter ziemt und jedem geſitteten Menſchen, der zu einer geſitteten Geſellſchaft ſpricht, natürlich iſt; ſtatt das Publicum auf eine anſtändige Art über den Proceſs zu belehren, nimmt der jacobiniſche Recenſent eine Amtsmiene an und ſpricht Sentenzen im Tone eines conſtituirten Richters. Als ob es ſich von ſelbſt verſtände, daß man auf das, was er ſagt, ſich verlaſſen kann, gibt er ſich entweder gar nicht die Mühe, ſeine Sentenzen mit Gründen zu unterſtützen, oder er greift, mit abgeſchmackter Vornehmthuerey, ein Paar Stellen außer dem Zu-

ſammenhange, wie eine Priſe aus einer goldenen Schnupftabackdoſe, auf, und endigt mit einer Grimaſſe.

Aber richtet denn das Publicum nicht auch die jacobiniſche Frechheit und Albernheit ſchlechter Recenſenten? Wozu ſoll es nützen, ſolche Kritiken, die, wie ſo viele, z. B. in der Jenaiſchen Litteraturzeitung, unter aller Kritik ſind, durch irgend eine Beantwortung aus dem Grabe zu wecken, in dem ſie vielleicht ſchon ruhig ſchlummern, und ihnen dadurch das Anſehen zu geben, als ob ſie wohl gar eine Beantwortung verdienten?

Je mehr man für Wahrheit und Wiſſenſchaft das Seine in Frieden zu thun bemüht war und iſt; je bereitwilliger man war und iſt, ſich da, wo man irrt, eines Beſſern belehren zu laſſen; je ſicherer man ſeyn kann, durch die Frechheit und Albernheit der litterariſchen Jacobiner nichts zu verlieren; deſto mehr kann man dadurch etwas Nützliches thun, daß man endlich einmal laut ſagt, was man von gewiſſen Stimmen denkt, die bey jeder Veranlaſſung immer wieder aus derſelben Höhle erſchallen. Durch eine ſolche Erklärung ſondert man andre Gegner, auf die man künftig wie bisher zu achten willens iſt, von Leuten,

ten, denen man um ihrer ſelbſt willen zuverläſſig nicht einmal antworten würde. Dabey kann man die Gelegenheit zur Erläuterung der Verſuche benutzen, durch die man im Gebiete der Wiſſenſchaften ſelbſt nützlich ſeyn wollte, die aber durch die dritte Hand von Recenſenten mitgetheilt, die nicht einmal verſtehen, was ſie recenſiren, in öffentlichen Blättern das Anſehen gewinnen, als ob ſie in der That ſo ſinnlos wären, wie ſie erſt in dem Kopfe des Recenſenten geworden ſind. Iſt die Recenſion, deren Unvernunft auf dieſe Art an den Tag kommt, ein Beſtandtheil der wohllöbl. Jenaiſchen Litteraturzeitung, ſo geſchähe dem Recenſenten freylich ein größerer Gefalle, wenn man ſich mit einer Exceptionsſchrift unter dem Titel Antikritik nach dem Intelligenz-Cabinette dieſer majeſtätiſchen Litteratur-Gerichtsſtube verfügte. Da iſt ein Bänkchen zurecht geſtellt, auf das ſich jeder Schriftſteller ſetzen kann, der geneigt iſt, wie ein armer Sünder dem Recenſenten, von dem er auf den rechten Backen geſchlagen iſt, auch noch den linken zu bieten und ſich dann an eine andere Behörde verweiſen zu laſſen. Das iſt aber nicht Jedermanns Sache.

Unter mehreren Recenſionen der Jenaiſchen Litteraturzeitung, die zur Erläuterung des litterärischen

ſchen Jacobinismus dienen können, wähle ich zwey der neueſten.

Die erſte iſt zu leſen unter der Rubrik, Kleine Schriften, in Nro. 177. des Jahres 1799. Die recenſirten kleinen Schriften ſind nicht einmal Bücher. Es ſind Abriſſe akademiſcher Vorleſungen über die Aeſthetik und über den deutſchen Styl, ein Paar Bogen, die nur Rubriken, Titel und einige Winke für die Zuhörer des Verf. enthalten. Ungern ließ ich dieſe Bogen in das groſſe Publicum kommen. Aber die Natur des Buchhandels brachte es ſo mit ſich, daß ſie als Verlagsartikel aufgeführt werden mußten, damit ſie von den Zuhörern des Verf. gekauft werden konnten. Nur für dieſe waren ſie eigentlich herausgegeben. Unterdeſſen können auch ſolche Abriſſe, wenn ſie einmal im Publicum ſind, ſich der Kritik nicht entziehen. Wir wollen ſehen, ob die Jenaiſche Recenſion eine Kritik iſt. Denn Recenſion iſt jede Anzeige eines Buchs mit hinzugefügten Gutachten des Anzeigers. Kritik aber iſt eine Recenſion nur dann, wenn ſie ein brauchbares Princip der Prüfung aufſtellt und nach dieſem Princip zu einem belehrenden Urtheile führt. Uebrigens weiß ich von dem Recenſenten meiner Abriſſe nichts weiter, als daß er ein Recenſent iſt, alſo ſehr wenig.

BIBLIOTHEK LIPS.

nig. Das Gerücht nennt ihn Schlegel. Er heiße Paul, oder Peter, oder wie er will. Je weniger Ehre ihm sein jacobinisches Fabricat macht, desto mehr Ursache hat er, mit seinem Namen im Hinterhalte zu bleiben.

Der Recensent meldet dem Publicum zuerst, daß die recensirten Bogen, nach der Aeußerung des Verf., den Zuhörern desselben zum Leitfaden dienen sollen. Mit dieser Notiz hat es völlig seine Richtigkeit. Aber kaum hat der Recensent die richtige Notiz an die Behörde gebracht, so entscheidet er so gleich: "Andre Leser möchten zu dem Leitfaden erst wieder einen Leitfaden nöthig haben." Andre Leser? Welche andere Leser? Leser wie der Recensent? Ja, die mögen allerdings einen Leitfaden zu einem Leitfaden nöthig haben. Es gibt aber der Gängelbänder zur Einleitung in alle Wissenschaften genug. Warum kauft sich der Recensent nicht eins zur Einleitung in die Anfangsgründe der Philosophie? Denn gerade diese Art von Leitfaden scheint ihm in seiner litterärischen Haushaltung gänzlich zu fehlen, wie die Folge beweiset.

Nachdem der Recensent erklärt hat, daß er zu dem Leitfaden noch einen Leitfaden nöthig hat, entschei-

entſcheidet er unmittelbar darauf: "Die Rubriken ſind nicht zur Ueberſicht methodiſch geordnet, ſondern hingeworfen." Woher weiß denn das auf einmahl der außerordentliche Mann? Er hat ja keinen Leitfaden, um ſich in das Syſtem hineinzufinden! Und was verſteht er unter methodiſcher Ordnung? Etwa was der Cammerherr Polonius darunter verſtand, als er vermeinte, daß in Hamlets Wahnſinn doch Methode ſey? Denn eine andre Art von Methode zeigt ſich wenigſtens nicht in dieſer Recenſion. In den recenſirten Abriſſen der Vorleſungen über die Aeſthetik folgt auf eine Einleitung, in der zuerſt die Analogie der drey Vorſtellungen des Guten, des Wahren und des Schönen vorläufig gegeben, und daraus der Begriff der Kunſt erläutert wird, eine Aeſthetik, faſt zu ſchulgerecht für eine Aeſthetik, in drey Theilen. Jeder Theil hat ſeine deutlich bezeichneten Abſchnitte und Unterabtheilungen. Den Zuſammenhang kann ſelbſt eine flüchtige Ueberſicht Jedem verdeutlichen, der nur irgend an philoſophiſches Denken gewöhnt iſt. Aber wer einen Leitfaden zu einem Leitfaden nöthig hat, dem freylich iſt ſo leicht nicht zu helfen. Nur fragt man mit Recht: Wie kommt denn das Geſchwätz eines Solchen in ein öffentliches Blatt, das das Publicum unterrichten will?

Weiter ſpricht der Recenſent: "Zwiſchen inſulariſch daſtehenden Andeutungen und Namen ſind Brücken von Gedankenſtrichen geſchlagen." Was es mit den Inſeln zu bedeuten hat, erhellt ſchon aus dem vorigen. Die Unterabtheilungen nach ſchulgerechter Syſtematik ſo pünktlich fortzuſetzen, daß der ganze Abriß bis auf jedes Wort, ſelbſt die Namen nicht ausgenommen, das Anſehen einer Tabelle erhalten hätte, wäre gar zu lächerlich geweſen. Aber die Gedankenſtriche! die Gedankenſtriche! Das ſind die Brücken, die Recenſent nicht paſſiren konnte. Denn wer dieſe Brücken paſſiren will, muß denken und zwar, was das Unglück iſt, ſelbſt denken können. Ob der Recenſent wohl weiß, daß Denken etwas anderes iſt, als, mit zuſammengeſtoppelten Gedanken Andrer und ſeiner eignen Jacobinermajeſtät in öffentlichen Blättern paradiren und vor der Vernunft Schnippchen ſchlagen? Die Brücken, nach denen ſich dieſer Denker ſehnte, gehören vermuthlich in die Claſſe der deutſchen Anmerkungen, die man unter einigen Ausgaben lateiniſcher Autoren findet und auch Brücken mit einer noch genaueren Beſtimmung nennt.

Weiter ſpricht der Recenſent: "Wo dieſe Aeſthetik hinaus will, läßt ſich nur ungefähr aus den größern Abſchnitten errathen." Wenn

wem läßt es ſich nur ſo ungefähr errathen? Von dem Recenſenten? Was geht das Publicum dieſer Recenſent an? Was er nur ungefähr errathen kann, liegt Andern vielleicht klar vor Augen. Und warlich, wer den Geiſt dieſer Blätter, die unſerm Oedipus ein Räthſel ſind, nicht aus dem dürren, aber deutlichen Abriſſe ſelbſt vernehmen und darnach das Ziel der Unterſuchung finden kann, dem möchte auch ein Orakel nicht auf die Spur helfen. Aber eben deßwegen ſpricht dieſer Recenſent ſelbſt wie ein Orakel. Er weiß es, daß Er ſpricht. Das braucht er nicht zu errathen. Und das Publicum, zu dem er ſpricht, kann ſich damit begnügen.

Unſer unglücklicher Oedipus, der ſich ohne Leitfaden auch auf das Errathen nicht verſteht, gibt nun weiter die richtige Notiz, daß der recenſirte Abriß der Aeſthetik in drey Theile zerfällt, in die Philoſophie der äſthetiſchen Darſtellung, des äſthetiſchen Ausdrucks, und der Kunſtformen; daß der erſte Theil die Philoſophie des eigentlich Schönen, des Erhabenen und des Lächerlichen begreift u. ſ. w. — Und dieſe Notiz, was lehrt ſie, wenn man ſie mit der erſten Entſcheidung des Recenſenten verbindet, "daß die Rubriken nicht methodiſch geordnet, ſondern nur hingeworfen ſind"? — Der arme Oedipus! Die Brücken haben ihn irre gemacht.

macht. Wer über dieſe Brücken ſich zurecht finden kann — und das iſt ſo gar ſchwer nicht — der ſieht aus dem Abriſſe leicht, daß der Verfaſſer unter äſthetiſcher Darſtellung nichts anders verſteht, als was man ſonſt auch wohl Form des Ausdrucks oder der ſinnlichen Mittheilung eines Gedankens nennen könnte. Der erſte Theil der Aeſthetik betrifft das eigentlich Intellectuelle in der äſthetiſchen Vorſtellung. Dieſes zu finden, wird das Schöne in der engern Bedeutung von dem Erhabenen und Komiſchen geſchieden. Das eigentlich Schöne, das Erhabene und das Komiſche werden als die drey Intellectualbeſtimmungen erläutert, durch die eine dreyfache äſthetiſche Darſtellung oder ſinnlich-intellectuelle Ausdrucksart möglich wird. Nun iſt aber die Schönheit der Form, ſo weit ſie nur durch das im Kantiſchen Syſteme ſogenannte reine Geſchmacksurtheil anerkannt wird, eine todte Schönheit. Einige ſchöne Künſte, z. B. die Baukunſt, können wirklich nicht über dieſe todte Schönheit hinaus. Die vollendete Schönheit hat Ausdruck, d. i. ſinnliche Mittheilung eines Gedankens, der durch ſich ſelbſt, auch ohne die ſchöne Form, ein reelles Intereſſe erregen würde. Im Ausdrucke ſtudirt man die Seele eines Kunſtwerks. Der zweyte Theil der Aeſthetik beſchäftigt ſich alſo mit dem Verhältniſſe

der mancherley physischen und moralischen Empfindungen und der Leidenschaften zur eigentlich schönen, zur erhabenen und zur komischen Darstellung. Weiter. Unter den schönen Künsten ahmen einige unmittelbar die Formen der Natur nach. Das sind die bildenden Künste. Andre müssen ihre Formen erfinden. Dahin gehören die Musik, die Baukunst und die Poesie. Die auf diese Art theils willkürlich erfundenen, theils nach nothwendigen Gesetzen jeder Kunst bestimmten Kunstformen, z. B. des musikalischen Rondeau's, der architektonischen Säule, der poetischen Ballade u. s. w. können Kunstformen im engern Sinne heißen. Ihre Theorie macht den dritten Theil der Aesthetik aus.

Dieß ist für Leser, die nicht mit den Recensenten vor den entsetzen Brücken stehen bleiben, ein kurzer Abriß des recensirten Abrisses. Ob eine Aesthetik nach diesem Abrisse zu loben oder zu tadeln ist, darüber würde ein Recensent, der versteht, was er beurtheilt, dem Publicum seine Meinung gesagt haben, nachdem er es vorher in den Stand gesetzt hätte, den Grund seiner Meinung zu prüfen. Ein jacobinischer Oedipus macht so viel Umstände nicht. Wenn er nur dem Verfasser

faſſer in ſeinem Gedanken eins reuſezen kann, iſt ihm das Intereſſe des Publicums gleichgültig.

Weil es denn mit dem Denken gar nicht geben will, wird unſer litteräriſcher Jacobiner nun ein Wortklauber. Um zu zeigen, daß auch er philoſophiren kann, ergreift er das Wort Philoſophie, das in den recenſirten Abriſſen öfters verkömmt. Er macht dabey einen Sprung. Vieher war die Rede nur von dem Abriſſe der Aeſthetik. Mit einem Sprunge iſt der Recenſent bey dem Abriſſe der Theorie des deutſchen Stils. Dieſe Theorie hatte in der erſten Ausgabe den Titel: Philoſophie der Schreibart in deutſcher Proſe. In der Aeſthetik wurde eine Philoſophie der Darſtellung, des Ausdrucks, der Kunſtformen, und wieder beſonders des Schönen, des Erhabenen u. ſ. w. genannt. So viele Philoſophieen auf einmal bringen unſern Philoſophen aus aller Faſſung. Als ein echter Philoſoph denkt er ſich unter der Analyſe philoſophiſch verbundener Begriffe — Kleine Philoſophieen. In dieſer allerliebſten Vorſtellungsart gefällt er ſich ſo wohl, daß er ausruft: "Man ſiehe, es wimmelt von kleinen Philoſophieen." Man ſieht? Wer iſt der Mann, der dieß ſieht? Seine Afterweisheit, der Recenſent; das verſteht ſich. Denn ſchwerlich wird, wer ſieht, was iſt, in den Beziehungen der

einen und einzigen Philoſophie auf verſchiedene Gegenſtände kleine Philoſophieen ſehen. Eben deßwegen, weil nur nach der Idee Einer Philoſophie über jeden gegebenen Gegenſtand philoſophirt werden kann, verſteht es ſich unter Leuten, die wiſſen, was Philoſophie iſt, von ſelbſt, daß das Wort Philoſophie in der Bedeutung, wie es in den recenſirten Abriſſen vorkommt, nichts anders als philoſophiſche, von der Idee einer Wiſſenſchaft dieſes Gegenſtandes ausgehende und von da zur hiſtoriſchen Ausführung fortſchreitende Unterſuchung bedeutet. Aber ein Kenner, wie unſer Recenſent, recenſirt das Wort ſtatt der Bedeutung. Hier, wo er ſich ganz in ſeiner Würde fühlt, kommt denn auch ſein gutes Herz zum Vorſchein. Er intereſſirt ſich für das Glück des Verfaſſers. "Der Verfaſſer, ſagt er, iſt glücklich zu ſchätzen, wenn ihm die eine und untheilbare Philoſophie nicht verloren geht." Nun denn; wenn ſie verloren ginge, ſo wüßten wir ja, wo wir ſie wiederzuſuchen hätten. Sie kann nirgends ſicherer verwahrt ſeyn, als unter den Händen unſeres Recenſenten, der ſich ſo gut auf die kleinen Philoſophieen, und deßwegen ohne Zweifel auch auf die große verſteht, die er die eine und untheilbare nennt. Was mag er ſich wohl unter dieſer Einheit und Untheilbarkeit gedacht haben? Faſt muß man glauben, daß

daß ihn die große Philoſophie an die große Nation erinnert hat, deren eine und untheilbare Republik ſich ungefähr in eben der Ordnung befindet, wie der methodiſche Kopf dieſes Recenſenten. Denn auch mit politiſchen Gedanken trägt ſich dieſer Kopf. Das werden wir bald ſehen.

Unterdeſſen merkt doch der ſcharfſinnige Mann ſelbſt, daß ihn eigentlich das Wort Philoſophie beſchäftigt. "Wenn ſich, meint er, der Sprachgebrauch, eine philoſophiſche Theorie eine Philoſophie zu nennen, auch rechtfertigen ließe, ſo iſt doch eine Philoſophie des deutſchen Styls gerade wie eine Philoſophie des Schuhmachens." Wie mag ſich ſein Herz gefreuet haben, als er dieſe ſpitzige und die recenſirten Abriſſe mit einem Stich zu Grunde richtende Bemerkung niederſchrieb! Seine glückliche Phantaſie hat ihn von ſeinem Schreibtiſche in die Werkſtätte eines Schuſters verſetzt. Sein Witz ſticht nun wie die Pfrieme, die er in Gedanken ergreift, um dem Verfaſſer den Garaus zu machen. Der Verfaſſer aber erinnert ſich an das Buch des vortrefflichen Camper über die beſte Form der Schuhe. Wer wirklich philoſophiren kann, ſteigt auch wohl einmahl vom Begriffe eines Schuhs zur Idee der Philoſophie hinauf. Aber wer jacobiniſche Recenſenten-Orakel

ſpricht, der ſchwingt ſich, wenn er witzig ſeyn will, wie unſer Recenſent, in Ermangelung des Dreyfußes der Pythia auf den dreybeinigen Schemel des Schuſters. Auch Hans Sachs war ein Schuſter, und ein Poet dazu. Aber eine ſolche, aus gedankenloſen Dicterien zuſammengeſchuſterte Recenſion dem Publicum für eine Kritik zu verkaufen, hätte er unter der Würde ſeiner Zunft gehalten.

Um den Mißbrauch des Wortes Philoſophie unter den Schwachen zu verhüten, möchte es übrigens, alles wohl überlegt, rathſamer ſeyn, dieſem Worte die Bedeutung, die es in den recenſirten Abriſſen hat, zu entziehen. In der zweyten Auflage der Abriſſe der Vorleſungen über den deutſchen Styl war auch ſchon dafür geſorgt, ehe noch der grinſende Momus von Jena ſeinen Nothpfennig von wohlgemeintem Rath an den Mann gebracht hatte.

Aber wo bleiben denn die politiſchen Ideen unſeres Recenſenten? Sie melden ſich ſchon. Nach der Abſonderung der äſthetiſchen Darſtellung von dem Ausdrucke, von der der Recenſent nicht einmahl die erſten Begriffe gefaßt hat, mußten in den Abriſſen die höchſten Geſetze der ſchönen Kunſt an-

des, als nach den gewöhnlichen Theorien, bestimmt werden. Es wird also zuerst ein Gesetz der Darstellung und dann ein Gesetz des Ausdrucks aufgestellt. Jedes dieser Gesetze ist in seiner Art das höchste. Es ist nicht durch das andere gegeben. Aber beide können und müssen vereinigt werden. Ihre Vereinigung ist dann das Princip aller ästhetischen Vollkommenheit. Der innigste und bestimmteste Ausdruck in einer schönen Form ist es, was wir dem wahren Künstler zumuthen. — Was macht nun unser Recensent aus dieser Theorie? Als hätte er's getroffen, indem er Notiz von den angeführten Gesetzen gibt, ruft er aus: Zwey unumschränkte Monarchen in einem Staate! Sie werden also hoffentlich höflich gegen einander seyn. — Welch ein Politiker! Welch ein überwitziger Politiker! Wenn er einmahl von einem Staate hört, in dem die gesetzgebende Gewalt von der gesetzausübenden abgesondert und also jede in ihrer Art, wie sich das hier von selbst versteht, die höchste ist, wie wird er spottend rufen: "O seht doch! Zwey unumschränkte Gewalten in einem Staate!" Von Spöttern, deren Einsicht von dieser Art ist, hat aber der Staat nichts zu besorgen. Man merkt auch hier, daß unser politischer Recensent etwas von einem absolut wahren Satze gehört hat, der

alle Philoſophie begründen und nur ein einziger ſeyn ſoll. Mit einem ſolchen Satze wird er denn gebeten, bald möglichſt die Gerichtsſtube, deren Beiſitzer er iſt, zu beſchenken, damit man doch endlich einmahl erfahre, von welchem Princip denn ſo viele über- und abenwitzige Recenſionen unter der Rubrik: Schöne Künſte, in der nicht nur allgemeinen, ſondern kraft eines nur in Jena beliebten Modegeſchmacks und einer dortigen Modephiloſophie ganz beſonders Jenaiſchen Litteraturzeitung eigentlich ausgehen. Welch eine feyerlich lächelnde Miene wird er dann erſt annehmen, dieſer Lehrer des Schönen, wenn er im ganzen Ornate unter die Philoſophen tritt! Vermuthlich eine Miene, wie ſie jener Pächter annahm, der einige Mathematiker vom Ausziehen der Quadratwurzeln ſich unterhalten hörte und mit dem höchſten Selbſtgefühle ihnen zurief: "Was ſchwatzt ihr doch da vom Ausziehen der Wurzeln, als ob es eine Kunſt wäre? Was gilt's, ich ziehe die Wurzel heraus, ohne daß das Kraut reißt."

Was unſer Kenner noch weiter zum Beſten gibt, iſt in demſelben Geſchmacke. Wäre nicht ſeine vornehm thuende Impertinenz noch verlauter, als ſeine Unwiſſenheit, ſo hätte ſeine Recenſion nur dazu getaugt, zu erläutern, was eine alberne

Recen-

Recenſion iſt. Zur Erläuterung des litterariſchen Jacobinismus kann uns noch ein anderes Probeſtück dienen.

Auch dieſes zweyte Probeſtück, wahrſcheinlich doch wohl von einem andern Meiſter, ziert die wohllöbl. Jenaiſche Litteraturzeitung. Es iſt zu leſen in Nr. 257. vom laufenden Jahre 1799. Das Gerücht nennt den Verfaſſer Eberhard. Auch er mag heißen, wie er will. Hätte er es dabey bewenden laſſen, die Einwendungen gegen das Kantiſche Syſtem, die er ſchlechterdings nicht ertragen kann, nach ſeiner unmaßgeblichen Einſicht als grundlos darzuſtellen, ſo hätte er ſein Recenſentenrecht geltend gemacht; und das dürften wir ihm nicht verargen. Aber er markirt die platteſte Parteylichkeit mit einer philoſophiſch ſcheinenden Ruhe. Er reißt Sätze, die er nicht verſtanden hat, aus dem Zuſammenhange, und nennt ſie dann mit aller Höflichkeit Unſinn. Er möchte, ſo viel an ihm iſt, das recenſirte Buch verächtlich machen, weil der Verfaſſer zu bezweifeln wagt, was ihn — man denke, ihn, den Recenſenten! — überzeugt. Dieſe ſelbſtgefällige Unparteylichkeit, dieſe kunſtreiche Höflichkeit und dieſe probate Beſcheidenheit machen ſeine Recenſion zu einem Seitenſtücke der vorigen.

Die von diesem Recensenten nach Jacobiner Art abgefertigten Dialogen sind Versuche, in der Form des Gesprächs nicht so wohl längst bekannte Systeme zu populariſiren, als, zum Nachdenken über merkwürdige Wahrheiten aufzufordern, die selbst von Philosophen vernachläſſigt werden, ungeachtet sie in der Sphäre des gemeinen Verstandes liegen, oder vielleicht eben deßwegen, weil sie in dieſer Sphäre liegen. Aber so etwas auch nur zu versuchen, ist denn freylich in den Augen derer, deren ganze Philosophie in der Sphäre des von ihnen einstudirten Lehrbuches liegt, aufs mindeſte — Unsinn. Denn sie sind ja durch das, was in diesem Lehrbuche steht oder aus demselben folgt, völlig befriedigt. Also kann, nach ihrer Logik, von Wahrheit, die merkwürdig und doch von ihnen nicht längst einstudirt wäre, gar nicht die Rede seyn. Daraus folgt wieder, nach ihrer Logik, daß jeder, wer auch noch so bescheiden und mit noch so einleuchtenden Gründen Zweifel gegen ihr Lehrbuch sich erlaubt, wie ein Narr abgefertigt werden muß. Ein solcher Philosoph ist nun, zur Ehre der Jenaischen Litteraturzeitung, der Recensent der Dialogen. Er gehört nicht in die Classe der Kantianer, die, ungeachtet sie ihres Orts durch die Kantische Philosophie völlig und in jeder Hinsicht befriedigt sind, doch sich gern auffordern laſſen,

das System ihrer Ueberzeugung von neuem zu prüfen. Er ist ein Stock-Kantianer, ein Subject, in dessen Kopf gar keine Satz Eingang finden kann, den er nicht von seinem Meister gelernt oder aus dessen Sätzen gefolgert hat. Mit idiotischer Gravität hebt er seine Recension an. Er entscheidet zum Eingange, daß die Vorrede der Dialogen "manches Unbestimmte" enthalte. Was denn? Das findet Se. jacobinische Excellenz nicht einmahl zu bemerken für nöthig. Aber wer sehen kann, sieht schon aus diesem: *Favete linguis!* was für eine majestätische Farce die Recension selbst seyn wird. Also, um für's Erste seine Unparteylichkeit darzuthun, spricht er weiter, "daß man dem Verfasser eine gewisse Gewandtheit in jener (nämlich der dialogischen) Form des Vortrages nicht absprechen könne." Wie schmeichelhaft für den Verfasser! Ein gravitätischer Tanzbär recensirte einmahl eine Ball-Partie, der er unter den Menschen zugesehen hatte, und fing mit der Bemerkung an: "Man kann den Tänzern unter den Menschen eine gewisse Gewandheit in jener Form der Bewegung nicht absprechen."

Aber welch ein Schlag folgt unmittelbar auf jenes lehrreiche Kopfnicken des Beyfalls! "Absichtliche

sichtliche Versteckung des Plans, das Künstliche und nicht selten Erkünstelte in der Führung und Wendung des Dialogs" — ja, das kann man allerdings nicht leben, wo es sich findet. Findet es sich denn aber in den recensirten Dialogen? Das versteht sich. Denn der Rec. sagt es. "Lieber die Wahrheit nackt, als so verziert!" ruft er aus. Aber nackt ist nicht hölzern. Lieber gar keine, als eine so hölzerne Recension! möchte wohl mancher Leser der Jenaischen Litteraturzeitung ausgerufen haben.

Nachdem der Styl des Verfassers gehörig gewürdigt ist, kommt die Reihe an den Geist seiner Philosophie überhaupt. Der Recensent beliebt zu meinen, "daß Herr B. sich nicht als einen gänzlichen Antagonisten der Kantischen Philosophie documentirt habe, aber doch als einen solchen, der noch mehr daran auszusetzen und zu verbessern findet, und diejenigen, die nicht wenigstens in dem einen oder andern Stücke von Kant abgehen, für keine Selbstdenker zu halten scheint." Wozu hier dieses Gutachten? Aus den recensirten Dialogen läßt sich durchaus nicht sehen, weder in welchem Grade, noch aus welchen Gründen ihr Verfasser der Kantischen Philosophie überhaupt zugethan ist. Die

Dialo-

Dialogen betreffen einzelne Wahrheiten, die zum Theil mit Kantiſchen Principien übereinſtimmen, zum Theil auch nicht. Sie gehen nur nicht von dem Principe der Untrüglichkeit des Kantiſchen Syſtems als einer ſtillſchweigenden Prämiſſe aus. Das iſt aber auch ſchon genug, um unſern Steck-Kantianer in den Harniſch zu jagen. Er findet ſich beleidigt durch Zweifel, die ihm nicht in den Sinn kommen. Er merkt, daß der Verfaſſer der Dialogen einen Recenſenten dieſes Schlags nicht nur für keinen Selbſtdenker, daß er ihn nicht einmahl für einen erträglichen Recenſenten halten kann. Dafür ſollen nun die Dialogen büßen. Mit jacobiniſcher Ironie verſpricht er, "in einer Anzeige des Inhalts der Dialogen die Originalität des Verfaſſers" darzulegen. Wenn er es doch gethan hätte! Dann wüßten ſeine Leſer, woran ſie wären. Aber unglücklicherweiſe iſt dieſe ſogenannte Darlegung eine ſo platte Verdrehung des Inhalts der Dialogen, daß der Recenſent nichts weiter als ſeine Geiſtesarmſeligkeit dargelegt und documentirt hat. Was die Dialogen Originales enthalten oder nicht enthalten? iſt nicht ſo wohl die Frage, als was ſie Wahres enthalten. Dieß zu beurtheilen wird aber ein Verſtand erfordert, deſſen Denken wenigſtens etwas mehr als ſymboliſch,

mehr

mehr als eine geistlose Krämerey mit einstudirten Begriffen und Formeln ist. Man kann weit davon entfernt seyn, sich Originalität im Denken zu zutrauen, und doch die hochmüthige Impotenz eines platten Nachbeters für keine Schutzwehr der einzig möglichen Philosophie halten. Mit solchen Kantianern, wie unser Recensent ist, möchte wohl auch der Kantischen Philosophie wenig geholfen seyn, wenn sie selbst bis in ihren kleinsten Theil die einzig mögliche wäre.

Zum Beweise, wie leicht sich der Inhalt der recensirten Dialogen darlegen läßt, wenn es dem Darleger nicht, wie unserm Jenenser, an Fähigkeit und gutem Willen zugleich fehlt, mag hier eine Probe genug seyn.

Das erste Gespräch handelt von der Misologie. So gewiß ein vernünftiges Wesen ein moralisches Wesen ist, so gewiß muß es die Vernunft achten. Aber aus Achtung entsteht nicht immer Liebe; und wer die Vernunft nicht liebt, kann leicht dahin kommen, sie zu hassen. Vernunfthaß ist die widernatürlichste aller Seelenkrankheiten und der Anfang der praktischen Raserey. Es ist also der Mühe werth, sich die Gründe zu verdeutlichen, die uns bestimmen können,

nen, die Vernunft zu lieben. Die Erhöhung jeder Lebensfreude zum Vernünftigen dieſer Freude enthält die Möglichkeit der Liebe ſelbſt; denn in der Seele des Thiers iſt nicht Liebe. Es iſt alſo erſtens deßwegen widerſinnig, die Vernunft nicht zu lieben, weil wahre Liebe ohne Vernunft unmöglich iſt. Wer dieß bezweifelt, verwechſelt vielleicht die Vernunft als Princip mit irgend einem Syſteme, oder wohl gar mit einem Gemiſch aufgerafter Grundſätze, davon mehr unvernünftige als vernünftige im Umlaufe ſind. Die Räſonnirſucht der Egoiſten, deren Rechthaberey ſich oft Aufklärung nennt, iſt eine Seelenkrankheit, der freylich kein Thier ausgeſetzt iſt. Aber die Vernunft hat nicht zu verantworten, was die egoiſtiſchen Räſonneurs ſündigen. — Die Vernunft nicht zu lieben, iſt zweytens deßwegen widerſinnig, weil man ſonſt auch die Hoffnung nicht lieben müßte, die der letzte Troſt des Lebens iſt; denn da alle Hoffnung auf der Vergleichung des Möglichen mit dem Wahrſcheinlichen beruht, ſo kann kein Thier hoffen.

Das iſt mit wenigen Worten der Inhalt des erſten Dialogs. Eigentlich neu ſind dieſe Wahrheiten nicht, aber doch auch nicht eigentlich gemein. Sie ſollen übrigens bloß zu einer Art von Einleitung zu dieſen Dialogen überhaupt dienen.

Was

Was theilt nun unser Darleger seinen Lesern von dem Inhalte des ersten Dialogs mit? Nicht einmahl die ersten Begriffe. Unfähig, den Zusammenhang der Gedanken zu übersehen, weil er ihm nicht nach allen Kategorien vorbuchstabirt ist, rafft er vereinzelte Antworten aus dem Munde der redenden Personen auf, stellt diese Fragmente auf die grellste Art hinter einander, ärgert sich besonders darüber, daß ein geistloser Räsonneur in diesem Gespräche als ein Mensch aufgestellt wird, der das Wesen der Wahrheit in Begriffen und Schlüssen sucht, nennt dieß Verachtung der Begriffe und Schlüsse, und zuletzt — Unsinn. Das ist seine versprochene Darlegung. Wer zeigt uns den Weg, einem so obstruirten Kopfe beyzukommen, daß man ihm für's Erste nur verständlich werde, wenn man etwas sagt, wovon in seinen Lehrbüchern nichts vorkommt? Welch ein Ungeheuer wird z. B. die Idee einer Apodiktik in diesem Kopfe werden!

So leicht der Inhalt des ersten dieser Dialogen zu übersehen ist, so wenig Mühe wird jeder Recensent von unverschrobenem Verstande haben, auch die folgenden so darzulegen, daß der Leser wenigstens im Abrisse erfahre, was der Verfasser will. Aber unser Jenenser bleibt seinem Jacobinismus

nismus getreu. Vom wahren Zusammenhange der Gedanken des Verfassers erfährt der Leser durch ihn kein Wort. Dafür höhnt und spöttelt dieser Zeitungs-Weltweise in das Kreuz und in die Queer über Alles, was in den Dialogen nicht auf's genaueste den Kantischen Principien gemäß ist. Er behauptet fest, "daß (im dritten Dialog) die dialogirenden Personen wie Blinde von der Farbe sprechen." Warum? Weil sie nicht aufs Genaueste nach Kantischen Principien im Kantischen Style und in Kantischer Kunstsprache ihre Sache verhandeln. Besonders aber empört ihn über alle Beschreibung der vierte Dialog; denn da wird ausdrücklich die Unzulänglichkeit des Kantischen Staatsrechts behauptet. Ausdrücklich behauptet? Das ist in den Augen eines solchen Kantianers zu arg. Dafür muß nun auch dieser vierte Dialog besonders herhalten, und als unsinnig auf die vorige Manier dargelegt, das heißt, auf das Jämmerlichste zerfetzt und zu Unsinn verdreht zu werden.

Es wäre baarer Zeitverlust, um eines solchen Recensenten willen den Inhalt der vier Dialogen, zu denen der erste nur eine Einleitung ist, zu wiederhohlen. Mit einem solchen Subjecte aber gar sich in eine Disputation einlassen, würde un-

gefähr ſo viel ſeyn, was einem alten Rabbiner den chriſtlichen Glauben predigen. Es war für dieſe Blätter genug, zu zeigen, wie viel Urſache Jeder hat, wer kein Jenaiſcher Litteraturzeitungs-Philoſoph iſt, dieſen Jenaiſchen Litteraturzeitungs-Philoſophen unter der Zahl der Recenſenten zu perhorreſciren.

Vermuthlich werden nun ſo wohl dieſe Blätter als die übrigen Schriften ihres Verfaſſers von den Vorſtehern des Jenaiſchen Litteraturzeitungs-Inſtituts denſelben hier recenſirten Recenſenten oder einem ihrer mündigen Collegen zugetheilt und folglich unparteiiſch wieder herunter gemacht werden, damit die Zeitung Ton halte und ſich nicht widerſpreche. So macht denn herunter, ihr Ausrufer auf den Märkten der deutſchen Litteratur, was nicht nach den Melodien geſetzt iſt, die ihr Einer dem Andern nachleiert! Setzt euch hinaus über die ängſtlichen Forderungen der Humanität und der prüfenden Vernunft! Verhöhnt oder vergöttert! Deies Dilemma ſey eure Regel, bis die Zeit kommt, wo man mit Fingern auf euch zeigen wird. Denn eher werdet ihr euch doch nicht beſinnen. Aber die Sprache,

che, die man reden muß, wenn man das Publicum auf eure Jacobinereyen aufmerksam zu machen nöthig findet, werde, wo möglich, nirgends gehört, wo ein Freund der Wahrheit zu dem andern redet, um ihm einen neuen Versuch zur Begründung oder zur Erläuterung einer Wissenschaft vorzulegen!